En este número:

ARTÍCULOS

Rolf-Peter Horstman, La contradicción en Hegel

K. Vieweg, La fuerza suave sobre las imágenes. La concepción filosófica de Hegel de la imaginación

L. M. de la Maza, El sentido del reconocimiento en Hegel

D. Perinetti, Inferencia y racionalidad en Hegel

D. Brauer, La contradicción de la razón consigo misma

H. O. Arrese Igor, La crítica de Hegel a la teoría fichteana de la soberanía popular

H. Ferreiro, Reconstrucción del sistema de la voluntad en la filosofía de Hegel

ESTUDIO CRÍTICO - CRÓNICAS - COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - Vol. XXXV, Nº 2

RLF

Centro de Investigaciones Filosóficas - Buenos Aires - Argentina

ISSN 0325-0725

VOL. XXXV, Nº 2 - PRIMAVERA 2009

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
Editada en: Centro de Investigaciones Filosóficas
Miñones 2073 (C1428ATE) Buenos Aires - Argentina
Fax: (54-11) 4787-0533 – E-mail: cifrlf@retina.ar
www.rlf-cif.org.ar

En Estados Unidos y Canadá dirigirse a:

BOX 1493
Birmingham, Alabama 35201-1943 - U.S.A.

15 Southwest Park
Westwood, Mass 02090 - U.S.A.

Argentina
Individuos $50
Instituciones $100
Exterior
Individuos .... U$S 30 € 25
Instituciones .... U$S 45 € 35
(más gastos de envío)

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Editor Responsable: Francisco Naishtat, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE Buenos Aires. Copyright. Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley Nº 11723.
La **Revista Latinoamericana de Filosofía** está indizada por el *Philosopher's Index, Repertoire bibliografique de la philosophie, Latinindex*

ISSN 0325-0725
Diseño de tapa: Buyi Presas
Noviembre 2009

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

PRIMAVERA 2009

VOLUMEN XXXV Nº 2

SUMARIO

ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO DE HEGEL: NUEVAS EXPLORACIONES

Editor Responsable
Daniel Brauer

ARTÍCULOS

Rolf-Peter Horstman, La contradicción en Hegel 189
K. Vieweg, La fuerza suave sobre las imágenes. La concepción filosófica de Hegel de la imaginación 207
L. M. de la Maza, El sentido del reconocimiento en Hegel 227
D. Perinetti, Inferencia y racionalidad en Hegel 253
D. Brauer, La contradicción de la razón consigo misma 287
H. O. Arrese Igor, La crítica de Hegel a la teoría fichteana de la soberanía popular 307
H. Ferreiro, Reconstrucción del sistema de la voluntad en la filosofía de Hegel 331

ESTUDIO CRÍTICO

A. Jiménez Colodrero, El liberalismo autoritario hegeliano o Hegel entre Hobbes y Schmitt 363

CRÓNICAS

A. Cassini, Mario Bunge: Siete décadas con la filosofía 387
A. Cassini, Gregorio Klimovsky (1922-2009) 389

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

E. A. Moutsopoulos, *Thought, culture, action. Studies in the theory of values and its Greek sources* (J. Macías). **W. Kühn**, *Quel savoir après le scepticisme? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi* (G. (Müller) 393

COLABORADORES

ROLF-PETER HORSTMANN se doctoró en la Universidad de Heidelberg, hizo su tesis de habilitación en la Universidad de Bielefeld. Desde 1995 es Profesor Titular de la Cátedra de Filosofía dedicada al Idealismo Alemán y actualmente Profesor Emérito de la Universidad Humboldt de Berlín. Ha sido editor de numerosos libros y autor de múltiples artículos en torno al pensamiento de Kant y de Hegel. También ha editado los volúmenes 7 y 8 de la nueva edición histórico-crítica (*Gesammelte Werke*) de las obras de Hegel. E-mail: rolf.hostmann@rz.hu-berlin.de

KLAUS VIEWEG es actualmente Profesor de Filosofía Clásica Alemana en la Universidad Friedrich Schiller de Jena. Hizo su doctorado en la Universidad Humboldt de Berlin (1980) y su Tesis de Habilitación en la Universidad de Jena (1988). Sus trabajos de investigación giran en torno a Hegel y el Idealismo Alemán, el escepticismo y a la relación entre filosofía y literatura. Publicaciones: *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das Gespenst des Skepticismus*, Munich 1999; *Skepsis und Freiheit*, Munich 2007; *Il pensiero della libertá*. Pisa 2007; *La idea de la libertad. Contribuciones a la Filosofia Practica de Hegel*, México 2009. Ha editado junto con Wolfgang Welsch los volúmenes colectivos: *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, Munich 2003 y *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Francfort del Meno 2008. E-mail: klaus.vieweg@uni-jena.de

DARÍO PERINETTI hizo sus estudios doctorales en la Universidad McGill (Canadá) y posdoctorales en Marburgo (Alemania). Actualmente es profesor agregado en la Universidad de Quebec en Montreal (Canadá). Algunas de sus publicaciones son: "Philosophical Reflection on History" in *Cambridge History of Eighteenth Century Philosophy* (2006), *La Phénoménologie de l'esprit: lectures contemporaines* (con M-A. Ricard, Paris, PUF, 2009), "Le tournant humien" in *Philosophies de la connaissance* (Paris, Québec: Vrin/Laval, 2009) y

«History, Concepts and Normativity in Hegel» in *Hegel's Theory of the Subject*, D. Carlson (ed.), New York: Palgrave Macmillan (2005). E-mail: perinetti.dario@ugam.ca

LUIS MARIANO DE LA MAZA SAMHABER (1955), se doctoró en Filosofía en la Ruhr-Universität de Bochum, Alemania, bajo la dirección del profesor Otto Pöggeler (1990). Actualmente investiga y hace docencia sobre antropología filosófica, idealismo alemán, fenomenología y hermenéutica en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Entre sus publicaciones destacan los libros *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Bouvier: Bonn 1998, y *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la Filosofía especulativa*, Ediciones Universidad Católica de Chile: Santiago de Chile 2004. E-mail: sdel4@puc.cl

DANIEL BRAUER Daniel Brauer es actualmente Profesor Titular Regular de las cátedras de Metafísica y Filosofía de la Historia en la Universidad de Buenos Aires e Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Estudió Filosofía y Sociología en Buenos Aires y se doctoró en Filosofía por la Universidad de Erlangen-Nuremberg. Fue becario del DAAD y de la Fundación Alexander von Humbold en las Universidades de Erlangen, Heidelberg y Berlín. Sus múltiples publicaciones giran en torno al Idealismo Alemán y en particular a la filosofía de Hegel, así como a la filosofía y teoría de la historia en general. Ha dirigido y dirige diversos proyectos de investigación. E-Mail: danielbrauer@post.com

HÉCTOR FERREIRO es Doctor en Filosofía por la Humboldt-Universität de Berlín. Es Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Profesor Titular de la materia "Problemas específicos de metafísica" en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Ha publicado nume-

rosos artículos en revistas nacionales e internacionales sobre la filosofía del idealismo alemán como así también sobre la metafísica medieval y moderna. Actualmente prepara la publicación de una introducción crítica a la Psicología de Hegel y la primera traducción completa al español de los "Agregados" (*Zusätze*) de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de Hegel.
E-mail: ferreiro_hector@yahoo.com.ar



HÉCTOR ARRESE IGOR ha obtenido el título de Doctor en Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata con una Tesis sobre *Autoconciencia, Alteridad y Estado en las teorías de Hermann Cohen y Johann G. Fichte*. Ha publicado numerosos artículos sobre ética, filosofía política y filosofía del derecho, en especial en la filosofía clásica alemana. E-mail: harreseigor@gmail.com

ANDRÉS JIMÉNEZ COLODRERO Licenciado en Ciencia Política (UBA). Profesor de *Teoría Política Moderna* en la Facultad de Ciencias Sociales/UBA. Prosecretario de la *Asociación de Estudios Hobbesianos*. Secretario de DIALÓGICA (Sección de Estudios sobre Hegel de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires). Miembro asociado del *Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires* (CIF). Publicaciones sobre filosofía y teoría política modernas (Hegel, Hobbes, Montesquieu, Mommsen, S. George). Participa en proyectos de investigación sobre filosofía práctica y teoría de la subjetividad en el Idealismo alemán.
E-mail: andresjimenez@infovia.com.ar

LA CONTRADICCIÓN EN HEGEL[1]

Rolf-Peter Horstmann
Universidad de Heidelberg

RESUMEN: En este trabajo argumento en contra de la idea de que ocuparse de la filosofía de Hegel es tratar acerca de algo que se basa en principios oscuros e inexplicables y que sólo puede ser aceptada como un hecho para el cual no se dispone de una explicación racional o filosófica alguna. Al hacerlo examino aquel aspecto del método hegeliano que está vinculado al concepto de contradicción.

La propia concepción de Hegel acerca de la contradicción y de los objetos puede considerarse en concordancia con aquellos postulados que son el resultado de su crítica de la metafísica tradicional. Las deficiencias de la metafísica tradicional son vistas por Hegel como consecuencia de un uso ingenuo de la estructura sujeto-predicado del lenguaje que, tal como sostiene, resulta inapropiada para expresar algo verdadero acerca de los objetos tal como realimente son. No obstante ello Hegel está al mismo tiempo convencido que esta manera de hablar acerca de objetos es inevitable. Hegel trata de resolver el dilema resultante introduciendo el concepto de contradicción como una regla metodológica mediante la cual las deficiencias de la metafísica tradicional podrían ser evitadas.

PALABRAS CLAVE: Contradición, Objeto, Método

ABSTRACT: In this paper, I argue against the idea of dealing with Hegel's philosophy as if it were based on obscure and inexplicable principles that can only be accepted as a fact for which no rational or philosophical explanation is available. In order to do it, I consider the aspect of Hegel's method which is connected with the concept of contradiction.

Hegel's own conceptions of contradiction and objects can be considered as

1. El texto de este trabajo se basa en una conferencia dictada en el año 2007 en al Universidad de Nueva York. Agradezco a Dina Emundts por sus útiles sugerencias y a Robert Pippin por sus consejos estilísticos.

being in accordance with those postulates which are the results of his criticism of traditional metaphysics. The shortcomings of traditional metaphysics are seen by Hegel as a consequence of its incautious use of the subject-predicate structure of language which, as he holds, is inappropriate to express something true about objects as they really are; nevertheless, Hegel is convinced, at the same time, that this way of speaking about objects is unavoidable. Hegel tries to solve the resulting dilemma by introducing the concept of contradiction as a methodological rule by means of which the deficiencies of traditional metaphysics could be avoided.

KEYWORDS: Contradiction, Object, Method

Escribir un trabajo sobre un tema relacionado con el nombre y la filosofía de Hegel es una tarea que siempre tiene dificultades peculiares. Algunas se deben a la conocida y sumamente lamentable oscuridad de su filosofía, especialmente de su método. Otras son más bien sociales y psicológicas. Éstas consisten sobre todo en la suposición generalizada de que las personas que se interesan en la filosofía de Hegel y especialmente en sus fundamentos metafísicos y metodológicos son en algún sentido ignorantes y/o irracionales. Admitiendo que esta suposición puede parecer estar un poco fuera moda, ella solía conducir a dos consecuencias diferentes, ambas igualmente poco convincentes con respecto al modo en que eran afectadas las estrategias retóricas referidas a la presentación de temas relacionados con su pensamiento. La primera de estas consecuencias consiste en intentar liberarse a sí mismo del tufillo a ignorancia presentando las doctrinas hegelianas tan estrechamente conectadas como sea posible con problemas actuales de la discusión filosófica. La segunda es intentar salvarse del reproche de irracionalismo probando (sea lo que sea que esto pueda significar aquí) que hay muchos más elementos racionales en la filosofía hegeliana que los que uno está inicialmente inclinado a pensar. Estas consecuencias son poco convincentes porque parecen conceder que pudiera haber algo de cierto en la sospecha de que el ignorantismo y/o el irracionalismo son características distintivas de esta filosofía. Combatir esta sospecha mostrando que Hegel se asemeja a "uno de nosotros" mucho más de lo que uno esperaría, me parece una mala estrategia en la medida que descarta la posibilidad de que podría haber razones para estas características sospechosas que tendrían sus raíces en ciertos problemas filosóficos de los cuales el autor era conciente y que trató de resolver por medios no convencionales.

Si bien no sé si tendré éxito en evitar convertirme en una víctima de una o de ambas consecuencias mencionadas, espero al menos evitar la impresión de que estoy concediendo que uno tiene que enfrentarse con una filosofía que estuviese basada en principios oscuros e inexplicables y cuya oscuridad sólo puede ser aceptada como un hecho para el cual no hay una explicación racional o filosófica disponible. Trataré de mostrar que éste no es el caso considerando un aspecto del método hegeliano que siempre llamó la atención, a saber, aquel aspecto del mismo que está conectado con el concepto de contradicción.

Pero antes de entrar en los detalles, realizaré hacer algunas acotaciones preliminares. Hegel tiene en común con muchos filósofos el hecho de haber desarrollado su filosofía considerando ciertos problemas, sosteniendo algunas creencias aparentemente bien establecidas, e intentando resolver estos mismos problemas de un modo tal que sus soluciones fueran por lo menos compatibles con el máximo número de aquellas creencias que son consideradas esenciales. Al observar la génesis de su filosofía, no es muy difícil ver que tiene un conjunto bastante limitado de convicciones muy fuertes concernientes a qué tiene que lograr un sistema filosófico. Estas convicciones están en varios sentidos interconectadas, y tienen en común que todas reflejan la lectura crítica de ciertas teorías y posiciones filosóficas. Hasta donde puedo ver las más evidentes de estas convicciones son las cuatro siguientes: 1) Un sistema filosófico tiene que dar una explicación satisfactoria de los fenómenos orgánicos. Esta convicción tiene su origen en la recepción de la teoría de los juicios teleológicos de Kant. 2) Un sistema filosófico tiene que integrar la idea de algo como Dios en tanto entidad que puede ser concebida como un ser espiritual y real. Aunque tiene una muy extensa tradición filosófica, Hegel debe esta convicción, en realidad, a Spinoza o mejor dicho a cierto tipo de espinosismo. 3) Un sistema filosófico tiene que ser capaz de dar una explicación del espíritu que tome como un ser autoconsciente. Un postulado que debe ser visto en relación con el trasfondo de las discusiones concernientes al concepto kantiano de la unidad trascendental de la apercepción, especialmente en el contexto de la *Doctrina de la Cien-*

cia (*Wissenschaftslehre*) de Fichte y de los escritos tempranos de Schelling. La cuarta (4) convicción concierne no tanto a lo que un sistema filosófico debiera explicar, sino más bien a algo que parece ser para Hegel una condición necesaria para obtener un sistema filosófico: su convicción de que todos los fenómenos de la naturaleza (tanto inorgánicos como orgánicos), de la sociedad y de la cultura tienen que ser tratados de tal manera que cada fenómeno singular o particular pueda entenderse como la expresión o la manifestación de sólo un único principio o entidad. Este término, "expresión", es tomado en el sentido leibniziano según el cual por ejemplo tanto una elipsis como una hipérbola "expresan" un círculo. Esta convicción que caracteriza la posición de Hegel como monista –aunque también es bastante conocida a partir de las tradiciones neoplatónicas, espinosistas y cristianas– se debe principalmente a la influencia de Hölderlin y de Schelling, sus antiguos amigos de la universidad.

A primera vista estas convicciones parecen muy extrañas. Sobre todo no parece haber ninguna razón para pensar en estas convicciones como elementos esenciales de un sistema filosófico. Pero dada la suposición de que podría haber algunas razones para pensar que algún tipo de monismo es una condición necesaria de la misma posibilidad de un *sistema* filosófico, y dado que Hegel estaba en lo cierto al suponer que los problemas conectados con la teoría de la naturaleza orgánica o de los organismos sólo pueden ser resueltos haciendo del concepto de subjetividad un concepto básico, pienso que no es muy difícil dar una interpretación de aquellas cuatro convicciones mencionadas que haga por lo menos entendible cómo Hegel pudo pensar en ellas como esenciales. Y por "entendible" quiero decir algo así como "plausible dado el conjunto de problemas y tradiciones con el que se enfrentó Hegel".

Pero no quiero entrar en los detalles de estas cuestiones. Incluso no quiero defenderlas mas allá de afirmar que hay cierta plausibilidad en la convicciones de Hegel, dado que uno está dispuesto a aceptar su propia estimación de la situación teórica con la que se siente confrontado. Sólo mencioné estas convicciones porque implican un programa concerniente tanto al modo en el que debería practicarse la filosofía como a algunos hechos filosóficos básicos que hay que explicar. El hecho de tener un programa y las

características específicas de ese programa no distinguen a Hegel de otros filósofos, ni hacen su empresa muy original. Lo que sí lo distingue de otros y contribuye a su originalidad son los medios que considera necesarios para una exitosa realización del programa. Y estos medios constituyen lo que uno suele llamar el método hegeliano. Ahora bien, dos cuestiones interesantes surgen inmediatamente: la primera es por qué Hegel piensa que necesita algunos instrumentos metodológicos bastante controversiales para establecer un sistema filosófico "sólido", y la segunda cuestión es ¿son estos medios necesarios o al menos suficientes para cumplir aquellos requisitos que considera esenciales para un sistema filosófico? La última cuestión es equivalente a la cuestión de si Hegel tuvo éxito en desarrollar una teoría que proporcionara una explicación adecuada de aquellos temas que él mismo había declarado esenciales, o sea de aquellos temas que son expresados en las convicciones mencionadas. No quiero encarar en este trabajo esta última cuestión, sino considerar la primera, a saber, la cuestión de por qué Hegel pensó que necesitaba un instrumento metodológico específico y altamente controversial para realizar su programa. Intentaré hacer plausible la siguiente respuesta: el método o al menos algunas de las características más importantes de su método son resultado de una desconfianza profundamente arraigada en la habilidad de nuestro lenguaje de expresar algo verdadero. O –para poner la respuesta de otra manera– la necesidad de nuevos y algo extraños medios metodológicos en filosofía está fundada para Hegel en la premisa de que las implicaciones ontológicas de nuestro lenguaje tienen un sistemático efecto engañoso sobre la posibilidad de que obtengamos una adecuada imagen del mundo. En primer lugar quiero mostrar las razones que condujeron a esta suposición. Luego, me gustaría dar algunas pistas sobre cómo el autor intenta superar los problemas que se plantea partiendo de este supuesto.

La convicción de Hegel de que nuestra manera de hablar sobre el mundo tiene importantes y desastrosas consecuencias para nuestra comprensión cotidiana de la constitución y estructura de la realidad está sumamente conectada con su crítica de lo que llama "la metafísica tradicional". En consecuencia, comenzaré con esta crítica. Según Hegel la empresa filosófica se resume en "el conocimiento científico de la verdad (die wissenschaftliche Erkenntnis der

Wahrheit)".[2] Con esto quiere decir –como insiste en señalar con bastante frecuencia– que tenemos que saber "qué son los objetos real o verdaderamente (was die Objekte wahrhaft sind)".[3] Este objetivo perenne ha sido enfocado de numerosas maneras. Hegel considera que las más significativas son (1) la metafísica (con esto se refiere a la así llamada metafísica dogmática de la tradición racionalista de Leibniz y Wolff), (2) el empirismo y el criticismo (la tradición británica y Kant) y (3) el conocimiento inmediato (Descartes, Jacobi). Si bien desde el punto de vista de Hegel ninguno de estos enfoques fue realmente exitoso, él único que –al menos en principio– podría haber sido convincente es él de la metafísica. Esto se debe a que la metafísica opera bajo la suposición de que "sólo a través de la reflexión (Nachdenken) puede ser conocida la verdad, lo que los objetos realmente son ".[4] Siguiendo a Hegel esta suposición implica la creencia de que "las determinaciones del pensamiento (Denkbestimmungen) son las **determinaciones fundamentales** (**Grundbestimmungen**) **de las cosas**"[5] y es por esta convicción que la metafísica cumple los requisitos de un potencial "pensamiento especulativo"[6] –el término favorito de Hegel para pensamiento adecuado o correcto. Sin embargo, al final la metafísica tampoco tiene éxito en obtener conocimiento. Esto se debe principalmente a un solo error: ella se basa en una interpretación equivocada de lo que Hegel llama "la forma del juicio", y, en consecuencia de lo qué tiene que decirnos un juicio sobre la realidad. Ahora bien, de acuerdo con Hegel, la forma estándar de un juicio es la forma sujeto-predicado,[7] y de acuerdo a esto su veredicto equivale a la afirmación de que la metafísica tradicional tiene un entendimiento erróneo acerca de la contribución de un juicio sujeto-predicado a nuestra comprensión de la constitución real de las cosas.

2. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Prefacio a la segunda edición, tomo 8 de la edición de Eva Moldenhauer y Karl-Marcus Michel: *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfort del Meno 1970, p. 14.
3. Idem, §26, p.93. Véase: *Wissenschaft der Logik (Ciencia de la Lógica)*, edición Lasson, Felix Meiner, Hamburgo 1967, Tomo I, p. 27.
4. *Enzyklopädie...*, op. cit., §26.
5. Idem, §28, p. 94.
6. Idem, §27, p. 93.
7. Wissenschaft..., op.cit., tomo II, p. 264 y sigs., p.495.

La razón de esta evaluación tiene que ver con el análisis de Hegel de lo que la metafísica tradicional considera que es denotado por los términos de un juicio sujeto-predicado. Según Hegel la metafísica tradicional toma, en forma irreflexiva como algo seguro que la expresión-sujeto en un juicio de ese tipo refiere a una entidad sustancial, a una cosa que es cualificada por un atributo que a su vez es representado por la expresión-predicado. A causa de esta presuposición la metafísica tradicional se compromete con una ontología sustancialista en la cual las cosas tienen el carácter de unidades sustanciales de atributos. Pero Hegel no critica sólo este presunto compromiso con la ontología sustancialista. A lo que apunta es que aún peor que este compromiso con la ontología sustancialista, es el hecho de que la metafísica tradicional está equivocada acerca de qué significa la expresión-sujeto en lo que se refiere al contenido. Aquí, Hegel asegura que la metafísica no puede afirmar que el contenido de una expresión-sujeto tenga algo que ver con lo qué un objeto realmente es, porque determinar el contenido no depende del objeto, sino de la representación del objeto. Hegel apela a un par de argumentos un tanto oscuros en los §§ 29 y 30 de la *Enciclopedia* para decir que lo que la metafísica toma como determinaciones del objeto no son nada más que determinaciones del objeto de la representación o de la representación del objeto. La conclusión es que la metafísica tradicional no puede contribuir al conocimiento de lo que los objetos realmente son porque su manera de lidiar con las cosas es metodológicamente errónea.

Independientemente de lo que uno pueda pensar de esta crítica a la metafísica tradicional, el punto interesante es que plantea un problema a las propias ambiciones filosóficas de Hegel. Esto es así porque el autor no está dispuesto de ninguna manera a renunciar a la forma del juicio como el modo estándar del discurso filosófico. Por el contrario, Hegel está bastante convencido de que no hay alternativas a la discursividad del conocimiento o lo que es lo mismo, a pensar el conocimiento en términos de relaciones conceptuales expresadas en un juicio. De este modo y debido a que considera que los juicios, en última instancia, tienen la forma sujeto-predicado, y a que su crítica de la metafísica tradicional en lo que se refiere a las implicaciones ontológicas de este tipo de metafísica se basa en esta forma,

se enfrenta al problema de cómo dar una nueva interpretación de esta misma forma, una que sea inmune a sus críticas y que provea un método filosófico alternativo para lidiar con los juicios.

Ahora bien, me parece que es en este preciso punto donde el concepto de contradicción viene a desempeñar un papel metodológico en las consideraciones de Hegel. Aunque no puedo dar aquí una explicación muy elaborada de la función de la contradicción en su filosofía en lo que concierne a su papel como factor generador del sistema, me gustaría delinear al menos por qué Hegel piensa que el concepto de contradicción es crucial para superar la situación aporética a la cual sus consideraciones críticas lo han llevado. Primero intentaré dar una descripción más bien tosca y simplificada del razonamiento del autor con respecto a la cuestión que conduce luego a una exposición (espero) convincente de la función metodológica del concepto de contradicción. Procederé a presentar evidencia textual para mi interpretación, y finalmente consideraré algunas suposiciones subyacentes a la idea básica de aquella exposición que están diseñadas para dar una explicación más adecuada de las consideraciones de Hegel.

Considerando, una vez más, la situación en la que Hegel se coloca al criticar a la metafísica tradicional y al mantener, como consecuencia de esta crítica, que el método de la filosofía debe ser modificado, uno puede describir esta situación como respuesta a la siguiente pregunta del millón: es posible lidiar con juicios categóricos (con juicios de la forma sujeto-predicado) de modo tal que uno pueda evitar dos cosas: por una parte las implicaciones ontológicas erróneas que están conectadas con esta forma, y por otra parte los compromisos de esta forma con los objetos de la representación en tanto se contraponen a lo que los objetos realmente son. Ahora bien, cada uno de estos dos postulados parece conducir a problemas insalvables. En lo que concierne a la ontología, las implicaciones ontológicas que tienen que ser evitadas son, siguiendo el propio análisis de Hegel, no implicaciones de algunos juicios peculiares de la forma sujeto-predicado –por ejemplo, a todos los juicios verdaderos o a todos los falsos–, sino que estas implicaciones son consideradas por Hegel como necesariamente conectadas con la forma misma de esos juicios. Por consiguiente, parece ser una verdad analítica que cada juicio sujeto-predicado implica aquel tipo de ontología que se basa en la suposición de sustancias y atributos, y

parece ser un esfuerzo más bien sin sentido buscar cualquier medio para evitar estas implicaciones (a menos que renunciemos a la misma forma del juicio). En relación a la conexión entre objetos de la representación y los juicios sujeto-predicado la situación no parece ser mejor. Aquí tampoco el análisis de Hegel parece ofrecer espacio para una solución en sus propios términos. Porque si se acepta que estos juicios tienen todas las desventajas que Hegel les atribuye, entonces todo lo que uno puede concluir es que este tipo de juicios se restringen en su aplicabilidad a los objetos de la representación –una consecuencia que, por ejemplo, Kant consideró muy obvia. Produce una extraña impresión de absurdo exigir que estos juicios de la forma sujeto-predicado, cuyo análisis mostró su irrevocable compromiso con los objetos de la representación, deban ser considerados como si no tuvieran este compromiso.

Ambos postulados hegelianos mencionados parece ser irrealizables. Ahora bien, lo bueno es que Hegel parece ser completamente consciente de este hecho. Esto se muestra en su repetida observación de que uno tiene que tomar la forma del juicio como inapropiada para lidiar con los objetos. Sin embargo, el autor piensa que hay una solución para este acertijo. Lo que lo conduce a esta solución no es la reflexión acerca de cómo cambiar la forma del juicio de tal modo que se acomode a sus postulados –pues esto significaría abandonar la forma por completo–, sino la consideración del modo que en un juicio categórico el sujeto y el predicado están conectados. En relación con esta conexión, la teoría lógica tradicional sostiene que hay muy pocas posibilidades de combinar la expresión-sujeto y la expresión-predicado tal que el juicio categórico resultante sea verdadero o falso del objeto que la expresión-sujeto caracteriza. Entre las combinaciones que no se supone que conduzcan a un juicio categórico que sea o bien verdadero o bien falso de un objeto, hay una que es de particular importancia aquí. Ella es planteada por primera vez de un modo que considero relevante para Hegel por Kant en un pasaje que contiene, como la llama Norman Kemp Smith, la "curiosa e ingeniosa clasificación de los varios significados del término 'nada'".[8] en "La anfibología de los concep-

8. Norman Kemp-Smith: *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Londres 1923, p. 424.

tos de la reflexión" de la **Crítica de la Razón Pura**. Esta combinación es aquella en la cual tanto un predicado como su negación son contradictorios con el concepto-sujeto. Esta posibilidad está dada en el caso de conceptos autocontradictorios, tales como solteros-casados, círculos-cuadrados y similares. Ahora bien, Kant propone pensar a los objetos de estos conceptos autocontradictorios como no siendo nada en el sentido de ser imposibles o vacíos. Un objeto así es lo que llama *nihil negativum*. Mirando un poco más de cerca este *nihil negativum*, éste puede ser descripto como el objeto que es denotado por la expresión-sujeto (en este caso: contradictoria) de un juicio sujeto-predicado. En este sentido, tal como Hegel lo formula, es un objeto de la representación. Pero dado que todo lo que se puede afirmar o negar de este objeto es falso, este objeto no tiene contenido representacional, no es nada, no hay modo posible de encontrar una representación de este objeto. Y este resultado peculiar se debe al hecho de que cada predicado y su negación contradicen al concepto-sujeto.

Aunque Kant no haya pensado que su concepto de un objeto que no es nada fuera muy importante para su enfoque sistemático, es bastante fácil ver que debió ser atractivo para Hegel. Esto no se debe tanto al interés de Hegel en los conceptos autocontradictorios, sino más bien al potencial metodológico que estaba oculto en la consideración de Kant. Ya que esta doctrina kantiana del *nihil negativum* parece abrir un modo de salir del acertijo. El acertijo consistía, para plantearlo una vez más, en lidiar con los juicios de la forma sujeto-predicado de tal manera que se pudieran evitar las implicaciones (ontológicas y reprentacionales) tradicionales de estos juicios. Ahora bien, dada la doctrina kantiana de que la contradicción entre cualquier par de de predicados destruye el contenido representacional del objeto denotado por la expresión-sujeto de un juicio categórico, el acertijo podría ser resuelto tomando seriamente el concepto de contradicción como una máxima metodológica. Esto se debe a que, si la relación contradictoria entre el sujeto y el predicado es efectivamente lo que hace cualquier compromiso con la representación imposible, se puede pensar a la contradicción como un instrumento metodológico cuyo empleo permite romper la conexión entre juicio y representación. Al haberse librado de esa conexión, uno también se libra de las implicaciones ontológicas de un juicio categórico. Es que si no hay objeto de la

representación que se pueda pensar como denotado por la expresión-sujeto, no se tiene posibilidad alguna de entrar en el imaginario de sustancias y atributos. Con todo se ha preservado la forma del juicio en sí misma como un modo de lidiar con objetos, aunque no con objetos de la representación.

En otras palabras: aún aceptando que Hegel tenía razón al pensar la forma del juicio (categórico) como algo que conduce de modo necesario y sistemático al error, el problema metodológico que se plantea es si se puede encontrar un modo de lidiar con esta forma tal que aquella consecuencia pueda ser evitada. Hegel pensó que una posibilidad de lograrlo era enfrentarse a esta forma de un modo tal que todo el contenido representacional y las implicaciones ontológicas conectadas con esta forma pudieran dejarse de lado. Tal vez inspirado por las consideraciones kantianas, pensó a la contradicción entre los conceptos sujeto y predicado como un modo de evitar las implicaciones indeseadas de la forma del juicio. Así la noción de contradicción se vuelve un concepto metodológico, un concepto que designa un procedimiento para evitar, por una parte, la representación y, por otra parte, la ontología sustancialista.

No es muy difícil encontrar la evidencia textual para mi interpretación. Sólo quiero señalar los pasajes que, a mi juico, son los más significativos. Se puede mostrar fácilmente que Hegel consideró al concepto de contradicción como un concepto metodológico desde los mismos inicios de su carrera filosófica al consignar una de sus primeras y más provocativas afirmaciones concernientes a las contradicciones. Defendió en una de sus Tesis de Habilitación (*Habilitationthesen*) de 1801 la siguiente afirmación: "Contradictio est regula veri, non contradictio falsi."[9] El hecho de que adhirió a esta afirmación de una manera u otra a lo largo de toda su vida filosófica puede ser mostrado en diversas y breves citas de sus obras más importantes de diferentes épocas. Puesto en términos de la teoría de lo que llama "enunciados especulativos" Hegel declara en el Prefacio a su *Fenomenología del Espíritu* como un resultado epistemológico que "la naturaleza del juicio en general, que encierra en sí la diferencia entre sujeto y predicado, es destruida por el

9. *Werke in zwanzig Bände*, op. cit., tomo 2, p. 533.

enunciado especulativo” [10] y agrega: “Que la forma del enunciado sea superada (*aufgehoben*), no es algo que sólo tiene que suceder de modo inmediato, por el mero contenido del enunciado. Sino que este movimiento contradictorio (*entgegengesetze*) debe explicitarse. No debe ser sólo aquella inhibición interior sino que esta vuelta del concepto sobre sí mismo tiene que ser expresada. Este movimiento que cumple la función que normalmente ejerce la prueba es el movimiento dialéctico del enunciado mismo. Sólo él es lo realmente especulativo y sólo la explicitación del mismo es <una> exposición dialéctica.“[11]

Luego, en su Introducción a la *Ciencia de la Lógica*, uno encuentra la afirmación de que el pensamiento (*Einsicht*) tradicional e irreflexivo “no se dió cuenta que la contradicción es precisamente el elevarse de la razón por encima de las limitaciones del entendimiento y la superación del mismo“.[12]

Finalmente esto puede estar insinuado en los parágrafos 79-82 de la *Enciclopedia*. También se puede ver en varios pasajes de la Introducción a la *Ciencia de la Lógica*[13] y en la nota al § 89 de la *Enciclopedia*.[14] Que Hegel consideraba que el resultado de una contradicción no era nada en lo que concierne al pensamiento representacional puede observarse también en diversos pasajes de la

10. die Natur des Urteils überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schliesst, durch den spekulativen Satz zerstört” , *Phänomenologie des Geistes*, ed. H. F. Wesels y H. Clairmont, Felix Meiner, Hamburgo 1988, p. 46.

11. “Dass die Form des Satzes aufgehoben wird, muss nicht nur auf unmittelbare Weise geschehen, nicht durch den blossen Inhalt des Satzes. Sondern diese entgegengesetzte Bewegung muss ausgesprochen werden; sie muss nicht nur jene innerliche Hemmung, sondern dies Zurückgehen des Begriffs in sich muss dargestellt sein. Diese Bewegung, welche das ausmacht, was sonst der Beweis leisten sollte, ist die dialektische Bewegung des Satzes selbst. Sie allein ist das wirkliche Spekulative, und nur das Aussprechen derselben ist spekulative Darstellung.”, ibid., p. 48.

12. “erkannte nicht, dass der Widerspruch eben das Erheben der Vernunft über die Beschränkungen des Verstands und das Aufheben derselben ist”, *Wissenschaft der Logik*, op. cit., Tomo I, p. 27.

13. Op. cit., p. 35 y sigs., Tomo II p. 492.

14. Op. cit., p. 193.

Introducción a la *Ciencia de la Lógica*[15] y en la nota al §89 de la *Enciclopedia*.[16]

Pero incluso concediendo que podría haber cierta plausibilidad en mi explicación del razonamiento de Hegel concerniente a la necesidad y a la función de las contradicciones en su enfoque sistemático, no está claro de ningún modo si esta reconstrucción puede contribuir en algo a la comprensión de su filosofía y cómo. Es fácil imaginar que podría haber alguien que aceptara mis dos puntos principales de interpretación –o sea que Hegel desconfía de la metafísica tradicional a causa de sus compromisos representacionales y ontológicos, y que piensa al concepto de contradicción como un medio de superar esos compromisos– y que sin embargo estuviera convencido de que no hay un sólo pensamiento razonable en toda esta empresa. Este crítico podría plantear su argumento de esta manera: Si Hegel realmente piensa a la metafísica y a la contradicción como explicadas aquí, tanto peor para Hegel. Ya que, o bien está afirmando la cosa más trivial del mundo, o bien debe tener algún concepto oscuro tanto de un objeto como de la contradicción. La sospecha de trivialidad surge de la antigua y bastante prudente convicción de que una vez que uno permite la contradicción no es problema deshacerse de todo. Por lo tanto, es más bien trivial suponer que si uno acepta la contradicción la metafísica también sería destruida.

La sospecha de que Hegel está comprometido con un extraño concepto de un objeto y de contradicción surge de considerar que si quiere evitar perder no sólo los objetos representacionales de la metafísica, sino cualquier objeto, debe tener un concepto de objeto al cual la contradicción no dañe, o bien tener un concepto de contradicción que se derive del concepto normal de contradicción de tal manera que el resultado que produzca sea una nada en el sentido de un *nihil-negativum*. Ninguna de estas sugerencias parece tener mucho sentido. La crítica resulta bastante justificada hasta ahora. Para ver si puede ser respondida y cómo, uno tiene que tratar acerca del controvertido sentido hegeliano de los dos conceptos mencionados. En el contexto presente, sin embargo, quisiera evitar

15. Op. cit., tomo I, p.35 y sigs., también en el tomo 2, p. 492.

16. Op. cit., p. 193 y sig.

esta discusión. Lo único que puedo hacer aquí es plantear algunos hechos concernientes al modo en que Hegel trata ambos conceptos.

Volviendo sobre la segunda parte de la alternativa que el crítico nos acaba de plantear, se debe responder que Hegel tiene ambos, un concepto de objeto que se supone resistente a las contradicciones y un concepto peculiar de contradicción. En lo que concierne al concepto de contradicción, el sentido de este concepto está basado en el axioma hegeliano de la negación determinada. Un axioma que Hegel consideró ejemplificado de la mejor forma por el concepto kantiano de "oposición real". Es muy difícil lidiar con este axioma de tal manera que se vuelva inteligible, para ello recomiendo aquí los trabajos de D. Henrich y M. Wolff que son, a mi juicio, los intentos más avanzados de reconstruir los conceptos hegelianos de negación determinada en relación a su noción de contradicción. Pienso que la manera más simple de plantear la idea principal de Hegel concerniente a la contradicción en unas pocas frases es contrastándola con aquel tipo de contradicción que hace que un concepto sea contradictorio. La peculiaridad de estos conceptos contradictorios se supone que consiste en que se puede derivar de ellos dos juicios contradictorios, ambos falsos. Por ejemplo, se puede derivar del concepto contradictorio "círculo-cuadrado" los dos juicios falsos: "el círculo cuadrado es redondo" y el "círculo cuadrado no es redondo". Esta peculiaridad formal es la que ha llevado a la suposición de que no hay un objeto que sea designado por tal concepto o, para ponerlo de un modo kantiano, que el objeto de tal concepto es un *nihil negativum*, o sea nada.

Ahora bien, Hegel sostiene que si se tiene una comprensión adecuada de la noción de un objeto, se lo tiene que pensar como una entidad cuyo concepto es tal que se pueden derivar de él dos juicios contradictorios, ambos verdaderos. Esto se debe, según el autor, a que los objetos están constituidos por lo que él llama "*Denkbestimmungen*" (categorías, determinaciones del pensamiento) y piensa que son de tal manera que su naturaleza sólo puede ser expresada adecuadamente –si uno tiene que usar un lenguaje en el cual la forma del juicio está basada en la distinción sujeto-predicado– considerándolas como el resultado de y resultando en predicados contradictorios (por cierto, al "es" de la cópula Hegel no lo toma como parte del predicado). Es a causa de esta consideración que Hegel piensa que es necesario que haya parejas de juicios contradictorios de los cuales ambos son verdaderos. Y esta suposición (de que hay juicios verdaderos contradictorios) le permite pensar sus contradicciones en relación con el análisis de las *Denkbestimmungen*, no como resultando en la destrucción de la entidad caracterizada por la expresión-sujeto de tales juicios, sino en nuevas *Denkbestimmungen* que entonces de nuevo son tomadas como un elemento constitutivo de un objeto.

Se puede inferir claramente que Hegel realmente está pensando del modo en que estoy tratando de indicar aquí de un pasaje al comienzo de la segunda observación del primer capítulo del primer libro de la **Ciencia de la Lógica**.[17] Puede resultar relevante señalar que, siguiendo esta línea de interpretación, resulta muy difícil encontrar inteligible aquella extendida y conocida crítica del concepto de contradicción de Hegel que equivale a afirmar que éste pensó las contradicciones como algo que realmente se puede encontrar en la realidad o que su concepto de contradicción es una noción ontológica (Popper, Patzig). Hay muchos problemas en torno al concepto de contradicción en Hegel, pero uno de los pocos que uno no puede tener es aquél que está implícito en la suposición que considera a los objetos en el espacio y tiempo, o a los estados de cosas, como contradictorios. Más bien toma a las contradicciones como un modo inevitable de hablar en un modo informativo de sus *Denkbestimmungen* que no se suponen que sean objetos espacio-temporales como los árboles o las guerras. Entonces parece, al menos en lo que concierne al concepto de contradicción, que Hegel es completamente consciente de las obligaciones sistemáticas con las que está comprometida su propuesta para superar las deficiencias de la metafísica tradicional. Se puede utilizar la siguiente formulación para, una vez más, resumir brevemente la idea principal de Hegel: las contradicciones tienen una doble función: su función negativa es destruir las implicaciones ontológicas y representacionales de la metafísica tradicional aniquilando sus objetos. Su función positiva consiste en ser un instrumento necesario para revelar la verdadera naturaleza de los objetos enfatizando su esencia no-representacional.

Ahora bien, esto conduce de forma bastante directa al concepto

17. Op. cit., tomo I, p. 76.

de objeto que fue mencionado arriba como el segundo concepto crucial relevante a la cuestión de si la crítica de la metafísica tradicional de Hegel puede ser concebida como la base para un enfoque sistemático alternativo. Y aquí también, sólo quiero plantear algunos hechos que de ninguna manera son la historia completa. Hegel habla de objetos en por lo menos tres sentidos diferentes. El primero es el sentido trivial según en el cual no sólo Hegel sino nosotros también podemos llamar objeto a todo con lo cual podemos lidiar de algún modo u otro. Es en este sentido que hablamos de objetos de explicación, objetos del pensamiento o de deseo y así sucesivamente. Al hablar de objetos en este sentido, no hacemos ninguna afirmación acerca del estatus ontológico de estos objetos, o sea, no estamos obligados a pensar estos objetos como reales en un sentido específico. Podemos hablar de montañas de oro, de conceptos contradictorios y otros similares que son los objetos de nuestro discurso sin comprometernos a aceptar que hay montañas de oro o que hay objetos que son denotados por conceptos contradictorios. Y en este sentido ontológicamente neutral de "objeto", Hegel habla de "objetos lógicos" o "objetos de la lógica" refiriéndose a sus *Denkbestimmungen* como el tema en cuestión de su *Ciencia de la Lógica*. En lo que concierne a este sentido del término "objeto", Hegel no tiene, sin embargo, una teoría peculiar, y sólo vale la pena mencionar este sentido porque es un malentendido muy común en especial en conexión con la *Ciencia de la Lógica* suponer que las cosas con las que lidia ahí, las *Denkbestimmungen*, son objetos en un sentido bastante diferente del término, o sea en el tercer sentido al cual voy a referirme enseguida.

Ya estamos familiarizados con el segundo sentido en el que Hegel usa el término "objeto". Es aquel según el cual "objeto" significa "objeto de la representación". He intentado hacer lo más claro posible qué quiere decir Hegel con este término. Hay sólo una cosa que agregar: en lo que concierne a la neutralidad ontológica, los objetos de la representación comparten con los objetos en el primer sentido la característica de no implicar realidad en el sentido de existencia. Sin embargo, están ontológicamente cargados en tanto implican una ontología sustancialista: todos los objetos de la representación son de tal manera que su estructura interna está concebida de acuerdo con el modelo sustancia-atributo o el modelo sujeto-predicado.

Ahora bien, Hegel distingue de manera muy nítida este segundo sentido en el cual habla de objetos del tercer sentido. Éste es el sentido que es relevante para nosotros aquí porque expresa su doctrina positiva de los objetos. Terminológicamente Hegel caracteriza este sentido del término "objeto" hablando de "objetos tal como realmente son" y lo identifica con el "concepto de objeto" (Begriff des Objekts). Esta manera de hablar, a primera vista extraña, surge de la convicción del autor de que lo que los objetos realmente son (*in Wahrheit sind*) es su concepto, donde "concepto" significa –de un modo de alguna manera leibniziano– una determinada constelación de *Denkbestimmungen*. De este modo Hegel sostiene que cada objeto es lo que realmente es (como opuesto a lo qué es para la representación) sólo como una cierto conjunto de *Denkbestimmungen* que se supone que son algo así como "pensamientos objetivos".[18] Por qué Hegel piensa los objetos como lo que realmente son de este modo es otra historia que no estoy preparado para contar aquí. Puedo asegurar que esta historia puede ser contada, aunque no estoy seguro si tiene mucho sentido.

En cualquier caso, en lo que concierne a nuestro problema de hasta qué punto la actitud critica de Hegel hacia la metafísica tradicional puede ser considerada como resultando en un programa filosófico alternativo, estas pistas concernientes a la noción peculiar de objeto deberían ser suficientes. Ya que ahora se puede ver cómo Hegel intenta encontrar los requisitos que están implícitos en su estrategia contra los compromisos representacionales y ontológicos de la metafísica tradicional. Lo que estaba obligado a presentar era un concepto de objeto que fuera resistente a cierto tipo de contradicciones. Lo que presenta es un concepto de objeto que es resistente por la sencilla razón de que, de acuerdo a este concepto, las contradicciones pertenecen a la misma naturaleza de los objetos, al menos en la medida en que estos se tomen como realmente son. Porque si se piensa a los objetos como complejos de *Denkbestimmungen* y si, como fue mencionado antes, se piensa a las *Denkbestimmungen* como algo cuyo significado es fijado sólo al integrar su opuesto (como necesariamente contradictorio en aquel sentido especial señalado) entonces el concepto de contra-

18. Idem., tomo I, pp. 13-18, tomo II, p. 493.

dicción está, por así decirlo, integrado (*build in*) en el concepto de objeto.

Si bien soy completamente consciente de que esta doctrina del objeto que adscribo a Hegel tiene muchas consecuencias provocativas concernientes fundamentalmente a la ontología con las que se debe lidiar, y si bien sospecho que mis observaciones generan más preguntas que respuestas, debo llegar ahora a una conclusión. Resumiré los puntos principales de éste trabajo en la forma de cuatro enunciados: 1) La crítica que Hegel lleva a cabo de la metafísica tradicional está diseñada para mostrar que sus resultados dependen fuertemente de ciertas suposiciones injustificadas concernientes a la relación entre lenguaje y realidad que llevan a que estos resultados sean válidos sólo con respecto a los objetos de la representación ya que implican un tipo de ontología específico, o sea, una ontología sustancialista. 2) Más específicamente, Hegel considera a los defectos de la metafísica tradicional como una consecuencia de un uso descuidado de la estructura del lenguaje sujeto-predicado que, según el autor resulta inapropiada para expresar algo verdadero de los objetos como realmente son; sin embargo Hegel está convencido al mismo tiempo de que esta manera de hablar de los objetos es inevitable. 3) Hegel intenta resolver el dilema resultante introduciendo el concepto de contradicción como una regla metodológica por medio de la cual se supone que se evitan las deficiencias de la metafísica tradicional. Este giro puede que haya sido motivado por el énfasis que puso Hegel en el potencial metodológico del concepto de *nihil negativum* de Kant en la medida en que éste tiene la capacidad de destruir el contenido representacional. 4) Las concepciones de Hegel de la contradicción y de los objetos pueden ser consideradas como concordantes con aquellos postulados que son el resultado de su crítica a la metafísica tradicional. Esto equivale a afirmar que, desde un punto de vista metodológico, Hegel cumple con algunos de los requisitos básicos de su programa de una teoría sistemática que se presente como una alternativa a la metafísica tradicional.

Traducción: Diego de Zavalía Dujovne

Recibido el 03/09 ; aceptado el 10/09.

LA FUERZA SUAVE SOBRE LAS IMÁGENES LA CONCEPCIÓN FILOSÓFICA DE HEGEL DE LA IMAGINACIÓN[1]

Klaus Vieweg
Universidad Friedrich Schiller de Jena

RESUMEN: La meta de una filosofía del espíritu (*Geist*) solo puede consistir en introducir el concepto (*Begriff*) en el conocimiento del mismo. La férrea insistencia de Hegel en el concepto, en el logos del conocimiento, puede parecer extraña y anacrónica en vista a las teorías usuales del conocimiento. Aún así, el autor procederá a recomendar precisamente un anacronismo de este tipo y presentará argumentos a favor del valor permanente y decisivo del concepto de imaginación en Hegel para la reflexión filosófica actual acerca del conocimiento. Lo que a primera vista asemeja una bohardilla polvorienta revelará pronto amplios y poco conocidos tesoros y ofrecerá la piedra angular para una filosofía moderna del conocimiento y del arte, para una nueva teoría de formas simbólicas, para una nueva lógica de los signos. De acuerdo a Derrida, Hegel fue el fundador de la semiología moderna. Su teoría ofrece un hilo de Ariadna que permite salir del laberinto de opiniones en conflicto acerca de la naturaleza de la imaginación.

---

1. El título del presente artículo es una cifra utilizada por David Hume en su *Treatise on Human Nature* (Libro I, parte 1, sección iv, *in principium*). La versión inglesa del pasaje (que al alemán el autor vuelca como "Die sanfte Macht (über die Bilder)" es: "gentle force (over the pictures)". La ambigua fórmula *gentle force* es traducida por Félix Duque a la versión española por el sintagma "fuerza suave". En efecto, dicha opción es una alternativa válida para volcar el pasaje humeano a nuestra lengua. Sin embargo, al traducir el título al español, no es posible conservar simultáneamente el matiz del texto humeano y, a la vez, la afinidad semántica existente entre las reflexiones hegelianas presentes en el artículo y la traducción alemana del texto del *Treatise*. En rigor, dado que "force" puede ser traducido al alemán por "Kraft", hemos decidido utilizar el término "fuerza" en lugar de "poder" (Macht) para traducir al español el presente pasaje. Para consultar el fragmento textual de Hume en la versión española, *v.* David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, tr. Félix Duque, Buenos Aires, Hyspamérica, 1984, Libro I, parte 1, sección iv, pp. 99. [N. de T.]

PALABRAS CLAVE: Imaginación, Concepto, Símbolo

ABSTRACT: The purpose of a philosophy of mind (*Geist*) can only be to introduce the concept (*Begriff*) into the knowledge of mind. Hegel's massive insistence on the concept, on the logos of knowledge, may appear oddly anachronistic in view of current theories of knowledge. Even so, the author is going to recommend precisely such a seeming anachronism and argue for the enduring and decisive value of Hegel's concept of imagination for current philosophical reflection on knowledge. What might at first look like a dusty attic will soon reveal extensive and unfamiliar treasures and offer the cornerstone for a modern philosophy of knowledge and aesthetics, for a new theory of symbolic forms, for a new logic of signs. Hegel was, according to Derrida, the founder of modern semiology. His theory provides an Ariadne thread leading out of the labyrinth of conflicting opinions about the nature of the imagination.

KEYWORDS: Imagination, Concept, Symbol

Las ideas de Aristóteles acerca del espíritu y del conocer, en especial en su libro *Acerca del alma*, siguen siendo "todavía las reflexiones más excelentes e incluso las únicas con interés especulativo sobre este objeto".[2] Si esto es así, el objetivo de una Filosofía del Espíritu sólo puede consistir en la reformulación del *concepto* del conocer del Espíritu. Este elogio desmesurado de Hegel a un concepto que ya tiene más de dos mil años, e incluso el excesivo interés en esta *noción*, en el *lógos del saber*, en la *lógica de lo epistémico*, parece sorprendente, extraño y casi una suerte de maniobra sospechosa en el acervo de la historia de la filosofía frente a las actuales teorías del conocimiento.

Doscientos años después de Hegel rescato precisamente tal maniobra intempestiva y quisiera presentar algunos argumentos para afirmar que la reconstrucción del concepto hegeliano de imaginación es indispensable para la comprensión adecuada de sus reflexiones filosóficas acerca del conocimiento. Dicho con más precisión: la visita a este presunto "desván" de la filosofía nos muestra

2. G. W. F. Hegel, "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften", en: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe (en lo sucesivo, Hegel: *Werke*), Frankfurt am Main, 1970, vol. 10, pp. 11.

en gran medida tesoros desconocidos; nos provee de los cimientos tanto para una filosofía moderna del conocimiento como para la estética. Tal vez esto nos proporcione un hilo conductor para escapar del laberinto de discusiones bizantinas acerca de los conceptos de imaginación y fantasía. Sin embargo, aquí sólo podremos señalar cuáles son las líneas fundamentales que la lógica hegeliana de la episteme recupera de Aristóteles.

1. Imaginación y Espíritu

Una ventaja importante de la concepción hegeliana radica en la ubicación de la teoría de la imaginación en la filosofía del Espíritu; este marco sólo puede ser tematizado sucintamente en la arquitectura del sistema de Hegel como la base textual que ofrecen especialmente los fragmentos de la psicología filosófica en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

a) La imaginación se aplica a un grado de formación especial, a un estadio del desarrollo del Espíritu, entendido como un modo de actuar de lo universal. Bajo la noción de Espíritu [*Geist*] como principio filosófico y metafísico de Hegel (la cual no puede traducirse por "mind" o "spirit") se comprende una autoproducción progresiva. Este auto-generarse significa "autodeterminar", devenir autónomo en el acto de autodeterminar-se del Espíritu como auto-liberación. En la libertad radica la esencia formal del Espíritu. Ésta puede comprenderse como un proceso del "liberarse hacia sí" [*zu sich selbst*], como la realización del concepto de su libertad. Por esta vía el Espíritu se libera, ante todo, de lo que no le pertenece a su concepto, *se libera de todas las formas que no le son adecuadas*. Ser libre significa no estar bajo la influencia de otra cosa sino bajo la de uno mismo.
b) Esta relación del Espíritu consigo mismo se concibe como una autoproducción activa, como *el devenir lógicamente deducido de los diferentes modos de su actividad*. A partir de las determinaciones más elementales y abstractas se producen necesaria y lógicamente las determinaciones más altas y concretas, en las cuales las determinabilidades precedentes se muestran

como momentos de los grados superiores, en donde se observa su valor parcial. El despliegue del Espíritu es esencialmente circular, un retorno al origen, al pensamiento mismo. Este proceso de exposición del devenir entendido como un retorno al origen impugna, por ejemplo, la concepción errónea (encontrada a menudo) de entender a los actos del conocimiento del Espíritu como una mera colección o como el operar de un simple conjunto de facultades, las cuales deben ser encontradas, analizadas y luego conectadas entre sí.[3] En claro rechazo del proceso empírico-psicológico (la sucesión temporal de hechos) Hegel presenta aquí la autoexposición del Espíritu en diferentes estadios, la cual debe comprenderse desde un principio como el pensar que alcanza su justificación en virtud de su carácter lógico. El tipo y el modo de la elevación hacia un saber determinado "es en sí mismo racional y es un paso necesario, determinado por medio del concepto, de una determinación de su actividad a otra".[4] Así pues, Hegel puede fijar los fundamentos de una lógica del conocer, de una epistemología en sentido estricto, de modo claramente distinto a las meras facultades mentales analíticas y sintéticas. Las relaciones presentadas en la *Ciencia de la Lógica* entre lo particular y lo universal, entre subjetividad y objetividad subyacen aquí y se legitiman al mismo tiempo como "filosofía real".

c) La imaginación pertenece al segundo estadio del Espíritu teórico. Hegel se refiere a ella con el término *representación* [*Vorstellung*]. Al Espíritu teórico o a la inteligencia (en lo sucesivo preferiría utilizar la palabra "inteligencia") le corresponde un lugar destacado en el Sistema de la Enciclopedia. Dentro de la esfera del Espíritu subjetivo se efectúa el cambio respecto de la Fenomenología, el pasaje del punto de vista de la conciencia al punto de vista del Espíritu. De esta manera nos situamos al comienzo formal del filosofar. La ciencia debe presuponer "la liberación de los objetos de la conciencia".[5] En la Fenomenología, la parcialidad *del paradigma de la conciencia* y las limitaciones del *dualismo entre conciencia y objeto* (*entre "mind and world" o entre sujeto y objeto*) eran presentadas como un resultado. La identidad de esta presunta dicotomía fue demostrada no sólo en el sentido de una relación externa sino también como algo que está vinculado con una relación interna, con el Espíritu mentado como autorrelación, como un universal que se autodetermina. Queremos conservar todo lo que sabemos, y aquello que aspiramos a conocer, por tanto, debe ser inteligido como una autoformación del Espíritu; debe comprenderse como Espíritu, como momento esencial del idealismo monista.

3. Cfr. Klaus Düsing, "Hegels Theorie der Einbildungskraft", en: Franz Hespe y Burkhard Tuschling (comps.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart, 1991, pp. 298-307.

4. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, segunda edición, Heidelberg, 1827, pp. 415.

En palabras de Hegel, este ser-uno implica la identidad entre la naturaleza puesta por el Espíritu como *su* mundo y el *presupuesto* del mundo como naturaleza independiente: el mundo *puesto* y *presupuesto*. Se trata de la identidad de las determinaciones como inherentes al objeto, existentes en él y constituidas por medio del Espíritu. La objetividad se muestra como subjetiva y la subjetividad como objetiva.

El camino del conocer entendido como despliegue lógico del Espíritu teórico, de la interioridad subjetiva-inteligible, de la autodeterminación abstracta en sí y de su expresión en el *"lenguaje" del conocer* contiene los momentos principales de la *intuición*, *de la representación* y *del pensamiento*. Aquí la *fantasía* opera como medio o como vínculo entre la *aísthesis* y la *nóesis*.[6] Éste es el camino de la mera sabiduría al saber verdadero y legítimo. El contenido racional en sí se eleva de la forma de lo particular-exteriorizado, lo universal común-subjetivo, a la forma de la identidad verdadera entre particularidad y universalidad, hacia el conocimiento determinado. Con esta intelectualización del conocer se demuestra la necesidad de traducir el contenido verdadero de la *aún insuficiente forma ina-*

5. Hegel, "Wissenschaft der Logik", en: *Werke*, vol. 5, pp. 45.

6. Hans Friedrich Fulda, "Vom Gedächtnis zum Denken", en: *Psychologie und Antropologie*, *op. cit*., pp. 326.

decuada del Espíritu a la forma del concepto. La representación (la imaginación) ocupa el grado intermedio necesario en la autoconstitución de la subjetividad finita.[7]

2. De la intuición a la representación

Para esta primera etapa del autodeterminarse de la inteligencia debemos esbozar brevemente, ante todo, la característica principal de la *intuición*, la cual constituye el presupuesto básico para la comprensión de la noción de imaginación (más allá de las numerosas implicaciones filosóficas de esta idea). A causa de la superación del paradigma de la conciencia, la inteligencia no presenta su contenido como su objeto sino que se relaciona *exclusivamente* con sus propias determinaciones. La división entre sus determinaciones de lo subjetivo y de lo objetivo sólo se muestra como aparente.

La primera forma lógica de esta estructura se presenta en la intuición, en la cual una sensación (afección) dada, encontrada o interna (exterior) surge como una identidad entre lo subjetivo y lo objetivo. Un determinado contenido particular que corresponde al objeto aparece, al mismo tiempo, como puesto por medio de una subjetividad particular y aislada. Este contenido, en principio, es meramente encontrado, o parece simplemente dado (en el sentido de una recepción del exterior o de una aceptación de impresiones de los efectos de las cosas externas); se muestra como idéntico con el ser puesto subjetivo [*subjektiven Gesetzsein*], como *efecto de lo objetivo* y simultáneamente como *expresión de lo subjetivo*: el encontrar aparece como el acto de poner. *The Myth of the Given* como suposición realista sigue siendo una aparición que, como tal, debe exponer y refutar lo que, por cierto, se aplica también para el opuesto *Myth of the Construction* (la tesis del subjetivismo). En la versión de Hegel: "La *intuición* produce la forma inmediata y más presente en la subjetividad entendida como su determinabilidad que se relaciona con un contenido supuesto, dado o encontrado, esto es, la *presencia inmediata*, la "presentación" del yo particular aquí y ahora". O como lo ofrece la fórmula de Aristóteles: la intuición produce la

7. Klaus Düsing, *Hegels Theorie der Einbildungkraft*, *op. cit*., pp. 311-312.

identidad entre receptividad y actividad.[8] Esto no tiene ver con una doble galería de intuiciones sino con la unidad inmediata del ser existente y devenido.[9] Las afirmaciones "veo algo azul" y "hay un objeto azul allí" son idénticas. En la intuición, el efecto de ambos aspectos es como si fuera el de uno solo puesto. Quien observa y lo observado, quien oye y lo oído, *mind and world* son tomados como una identidad. Aquí se evidencia en la intuición la *estructura pura del Espíritu*, su *carácter de logos* [*Logos-Verfasstheit*] (W. Welsch).[10] El puro intuir (como también el puro representar) es una aparición que se muestra como tal. Desde un principio, tanto el intuir como la imaginación están contaminadas, contagiadas o determinadas por el pensamiento. La intuición es carnal *e* intelectual, natural *y* racional, se constituye en un "acto que produce y que es producido en una unidad conjunta".[11] De manera análoga, Hegel señala: "Por consiguiente, el hombre siempre está pensando. Aún cuando sólo intuye o contempla algo, de modo tal que siempre esto es como un universal, como un particular fijado".[12] Esto encuentra su confirmación en un maestro de la visión y de la intuición, en Paul Cézanne, quien en una conversación con Joachim Gasquet interpreta la naturaleza percibida, la que se encuentra allí afuera y la naturaleza vista como un "*texto concomitante*" que *se trasciende a sí mismo*.[13]

La atención necesaria (entendida como orientación abstracta e idéntica sobre algo) dirigida hacia la sensación alude a un ser sólo presuntamente objetivo e independiente (aquello que debe ser atendido). Pero esto es un ser otro de sí mismo abstracto. No hay

8. Hegel, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", en: *Werke*, vol. 19, pp. 205.

9. Hegel, "Phänomenologie des Geistes", en: *Werke*, vol. 3, pp. 231-232.

10. Wolfgang Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinnenlehre*, Stuttgart, 1987, pp. 140-152.

11. F. W. J. Schelling, "System des transzendentalen Idealismus", en: *Ausgewählte Schriften*, editado por Manfred Frank, Frankfurt, 1985, vol. 1, pp. 528. Más adelante, Schelling señala: "El yo está forzado a tener en una misma acción libertad cada vez más formal", *ibíd*., pp. 533.

12. Hegel, "Enzyklopädie…", en: *Werke*, vol. 8, pp. 83.

13. Paul Cezanne, "Gespräch mit Joachim Gasquet", citado en: Werner Busch, *Geschichte der klassischen Bildgattungen in Quellentexten und Kommentaren*, Darmstadt, 2003, vol. 3, pp. 324.

un contenido distinto al del objeto intuido; *en principio* la inteligencia se encuentra considerablemente determinada desde el exterior. Así, una primera intelección alcanza la cosa sin que ésta aún represente un pleno conocimiento. Ante todo, se trata de una primera aprehensión de la cosa, pero no todavía de una com-prensión. El aspecto del encontrar, de lo dado, implica que en el contenido de la afección nos encontramos con algo exterior a la existencia subjetiva. La intuición arroja necesariamente este contenido hacia el espacio y el tiempo,[14] intuyéndolo como algo particular bajo estas formas. Esta espacio-temporalidad es considerada como la "primera alienación abstracta".[15] La inteligencia necesita un medio formal en el cual ella pueda destacarse continuamente de modo discreto respecto de otros contenidos. Éstas son las coordenadas imprescindibles para la determinación epistémica del contenido de las sensaciones.[16]

Schelling interpreta lo presente [*das Gegenwärtige*] como un retraerse dirigido hacia un momento determinado, un punto en el tiempo respecto del cual no podemos retroceder: "A fin de poder intuir el objeto plenamente como tal, el yo debe poner un momento pasado como fundamento del presente; por consiguiente, el pasado surge una y otra vez sólo por medio de la acción de la inteligencia, y esto es necesario sólo en cuanto este retraerse del yo es también necesario".[17] Tiempo y movimiento cobran aquí una importancia fundamental, puesto que lo intuido es un acontecimiento. Para Hegel, espacio y tiempo son formas tanto objetivas como subjetivas. Este modo de comprender tales formas busca discutir, al mismo tiempo, tanto con la parcialidad de las posiciones objetivistas (espacio y tiempo como formas de la existencia de lo natural) como con la postura kantiana (en donde espacio y tiempo son

14. Hegel, "Enzyklopädie", en: *Werke*, vol. 10, pp. 249. Cfr. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, *op. cit.*, pp. 530 y ss.

15. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, segunda edición (1827), *op. cit.*, pp. 418.

16. Jens Rometsch, *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts*, Heidelberg, 2006, pp. 173 (Disertación). Quiero agradecer aquí al Prof. Rometsch por darme la posibilidad de consultar el texto de la disertación.

17. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, *op. cit.*, pp. 554.

interpretados sólo como formas de la intuición subjetiva). A la razón le corresponde incluso no sólo una relación regulativa con el saber, sino un vínculo constitutivo con él.

La atención exige un hundimiento pleno en el objeto, la renuncia a todas las otras cosas y a sí mismo. Este "ponerse en el lugar de" a fin de devenir inherente a la cosa aspira a tener una relevancia fundamental siendo, a su vez, irrenunciable para el conocimiento. Aquí se trata del ahondamiento total en la cosa. Sin reflexiones y bajo *la superación escéptica de lo propio y de la vanidad* hacemos valer *la cosa en nosotros*; algo que para la así considerada intelectualidad filosófica -criticada indirectamente por Hegel- es innecesario.[18] Para esta renuncia a todo pre-juicio, a todo saber presuntamente sólido, a este estilo (pirrónico-budista) del ser en sí, a esta negación del propio valerse [*Sich-geltend-Machen*] y de la supresión del tiempo externo, sin embargo, también el peligro de la quietud [*Stehenbleibens*] de cargar con un devenir no libre enfrenta al valerse de la subjetividad. El contenido también es algo mío, pero esto mío no es producido objetivamente por la subjetividad ni subjetivamente por la objetividad. La forma de la interioridad se transforma aquí en la forma de la exterioridad y, a la inversa, en este cambio, en esta oscilación (análoga a la del escepticismo pirrónico), la inteligencia asciende al primer grado de su autodeterminarse, alcanzando así la autodeterminabilidad formal. La mera particularidad simple implica sólo la universalidad común-subjetiva (un tipo de comunidad de intuiciones) y la finitud de la intuición.[19] Junto al acto de dirigirse hacia lo interior, hacia el recordar, la intuición es *superada en la representación* como inmediata, es conservada, eliminada y conducida hacia un estadio superior en el cual la determinabilidad espacio-temporal se transforma. El itinerario posible de este proceso bosquejado por Hegel indica: "El camino de la inteligencia en las representaciones es tanto hacer interior la inmediatez, ponerse intuyéndose en sí misma, como es igualmente superar la subjetividad de la interioridad y en ella misma exteriorizándose de sí y en su propia exterioridad estar en sí misma."[20]

18. Hegel, "Enzyklopädie", en: *Werke*, vol. 10, pp. 250.

19. Cfr. el mencionado estudio de J. Rometsch, *op. cit.*, pp. 173 y ss.

20. Hegel, "Enzyklopädie", en: *Werke*, vol. 10., pp. 257.

3. La representación

3.1. El recuerdo

En los primeros momentos de este proceso la inmediatez presente en la intuición (lo existente) se transforma (en la medida en que ella es finita) en un *pasado*; pero al mismo tiempo la inteligencia conserva la intuición como *interna, como una presencia no consciente*. Hegel alude al pretérito perfecto alemán con la palabra "tener" [*haben*], lo cual expresa tanto lo pasado como lo presente y lo pasado-presente.[21] Él señala: "Tal como primeramente lo hacía la intuición, recordando, la inteligencia pone el contenido del sentimiento en su interioridad, en su *propio* espacio y en su *propio* tiempo."[22] Este contenido, entendido como "imagen", se libera de su primera inmediatez y de la particularidad abstracta, absorbiéndose en la universalidad del yo intelectual. En este sentido, Friedrich Schlegel habla de la imagen como de una "contra cosa liberada por del dominio de la cosa". En términos kantianos, se trata de la capacidad de representar un objeto sin su presencia en la intuición. Este *espacio-tiempo propio* puesto por la inteligencia se considera como una dimensión espacio-temporal *universal*, en donde el contenido, a diferencia de la intuición efímera, adquiere una primera duración.[23] Espacio y tiempo de la intuición son, en cambio, particularidades atadas al presente inmediato de la cosa, al objeto. Este espacio-tiempo *externo* se disuelve a causa de la determinabilidad originaria del contenido, el cual puede experimentar en la forma de mi imagen diferenciaciones arbitrarias y casuales.

En este grado del recuerdo entendido como *primer modo del representar* aparece la inteligencia como "*no consciente*", como un receptáculo atemporal de imágenes. Sin embargo, en esta insinuación a Aristóteles, Hegel utiliza la metáfora (tan estimada por Derrida) del "pozo oscuro" en el cual un mundo infinito de muchas imágenes es almacenado sin que éstas se encuentren en la consciencia. Ellas dormitan y constituyen el alma pasiva. Una multitud

21. Hegel, "Enzyklopädie", en: *Werke*, vol. 10, pp. 256, agregado.
22. Hegel, "Enzyklopädie", en: *Werke*, vol. 10, pp. 258.
23. *Ibíd*.

incontable de imágenes y de representaciones yacen en este pozo de la interioridad, un poderoso reservorio de imágenes que permanecen encubiertas por medio de las tinieblas de la noche, una oscura galería de imágenes de proporciones inconmensurables; algo semejante al Louvre parisino en la oscuridad o a los oficios florentinos sin luz. Si bien estas imágenes son *propiedad* de la inteligencia y portan legítimamente el título de *lo mío inalienable*, todavía no se encuentran *en mi posesión real*. A esta potencialidad le falta aún el poder de llevar las imágenes dormitantes hacia el exterior de modo arbitrario. Se carece del poder absoluto de disponer de esta fabulosa habitación llena de tesoros. Todas las determinabilidades se encuentran sólo en una posibilidad virtual, están contenidas en germen, pero en un oscuro pozo carente de consciencia[24] para *lo universal existente en sí, en donde lo diferente no está todavía puesto como discreto*.[25] Esta pura ausencia de forma, caótica, indiferente; este océano sin costas (*the dark side of intelligence*) es una forma nueva de la universalidad de la inteligencia; ella se asemeja a un cofre lleno de tesoros, del cual yo soy consciente; pero sin la capacidad de diferenciar cuáles son las distintas joyas que están guardadas aquí. Según Hegel, las imágenes no existen meramente en la consciencia. En el pasado ellas están depositadas como "carentes de consciencia", pues el conocimiento puede proseguir primeramente con la distinción del poner de la diferencia a la luz de la presencia.

Con esto alcanzamos el puente entre el recuerdo y la imaginación, la transición hacia el segundo grado de la representación, hacia la *presentificación interna, hacia la representación interna* por medio del acto de poner de la *presencia interna de la imagen*, de la superación de lo existente pasado. Lo interno se *presenta ante la inte-*

24. En este lugar Hegel habla del yo como de un receptáculo, como un contenedor y un refugio para todo y para todos. "Todo hombre es un gran mundo de representaciones, las cuales se encuentran sepultadas en la noche del yo." El yo es lo universal, en lo cual se encuentra abstraído de todo lo particular, pero al mismo tiempo aquí yace oculto todo lo que está contenido bajo lo universal abstracto y la universalidad. Cfr. Hegel, "Enzyklopädie", en: *Werke*, vol. 8, pp. 83.
25. Hegel, "Enzyklopädie", en: *Werke*, vol. 10, pp. 260.

ligencia, se re-presenta, se desplaza ante el ojo interno. El despertar de la imagen dormitante o la iluminación de la inteligencia respecto de sí misma origina la relación entre la imagen y una intuición de igual contenido. La primera creación de la imaginación aparece también como un mundo espacio-temporal de figuras informes e inconmensurables, de actos puestos respecto de los cuales uno puede estar absolutamente sorprendido.[26] Se efectúa principalmente una subsunción de la sensación "azul" o "triste" bajo una de las formas de lo universal (lo "azul", la "tristeza"). Kant, a quien Hegel sigue aquí en parte, hablaba de la capacidad activa de la síntesis de lo múltiple: "La imaginación debe, pues, llevar lo múltiple de la intuición hacia una imagen; y por consiguiente, debe previamente acoger las impresiones en su actividad, es decir, debe aprehenderlas".[27] En la base de la *aprehensión*, de la subsunción de lo múltiple bajo la unidad de la representación, la inteligencia puede apropiarse de las imágenes, puede *tomar posesión internamente de ellas*. La inteligencia *dota a lo interior con el sello de lo exterior*. De esta manera, es capaz de enfrentarse internamente consigo misma para luego encontrar allí su existencia en su "ser en sí misma": la *evocación interna entendida como subjetividad libre de la interioridad*.

Ya con esta subsunción (el acto de reflejarse como un poder de lo universal), la representación se muestra como medio entre el inmediato encontrarse-determinado y el pensamiento entendido como inteligencia en su plena libertad. La imaginación pura (carente de conceptos) a menudo invocada por los artistas es un engaño. La representación está esencialmente identificada y determinada por el pensamiento. Ella se pone como mediación entre la intuición y el pensamiento, como su bisagra, como la universalización de lo particular-físico y de la corporización [*Versinnlichung*] o particularización de lo universal. En la universalidad de la intuición y de la puesta en imagen [*Veranschaulichung*] de la universalidad radica tanto la fuerza especial como la deficiencia de lo que representa.

Luego de estas extensas pero necesarias consideraciones me dirijo directamente hacia nuestra temática puntual: la imaginación,

26. Cfr. Schelling, "Philosophie der Kunst", en: *Ausgewählte Schriften*, vol. 2, pp. 222.

27. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [*KrV*], A 120.

la fantasía entendida como "determinación de las imágenes" hacia la efectiva transición del encontrar al configurar. Aquí se encuentra la piedra de toque de la teoría hegeliana de las formas simbólicas, la lógica de los signos a partir de la cual Hegel, según Derrida, sería el fundador de la semiología moderna.

3.2. La imaginación

a) Primer grado: la imaginación reproductiva

Las imágenes (como ya indicamos) son internamente re-presentadas; la inteligencia las pone ante sí en un nuevo espacio-tiempo, en donde se disuelve la originaria concreción espacio-temporal. En virtud de esta abstracción y del surgimiento de las representaciones universales se da una reproducción casual y arbitraria del contenido. Esta supuesta sucesión de casos (la atracción entre imágenes semejantes) mantiene la acción de la inteligencia misma -la cual subordina las intuiciones particulares- bajo la imagen constituida internamente, y de este modo se dota a sí misma de universalidad. Lo universal entendido como algo común produce, re-presenta.[28] La inteligencia eleva o un aspecto peculiar de una cosa (a una rosa lo rojo, a un mar lo azul) al *status* de lo universal o fija un universal-concreto (a la rosa la planta, al mar el agua).

b) Segundo grado: La imaginación productiva y asociativa: la fantasía

Con la acción de la asociación de imágenes, de la relación entre ellas, la inteligencia asciende al grado superior inmediato: la fantasía. Se trata aquí de la acción de la vinculación libre, del sintetizar, del enlace entre imágenes y representaciones; esto es, al fin y al cabo, la presentación misma inventiva e interna de las representaciones creadas; una producción libre y arbitraria de nuevas imágenes. Esta imaginación creadora (la síntesis figurativa) causa la corporización inagotable [*unerschöpfliche*], la contemplación de un conteni-

28. Hegel, "Enzyklopädie", en: *Werke,* vol. 10, pp. 266.

do sin ejemplos correspondientes. Como consecuencia de la transformación de un enlace objetivo en una vinculación innovadora subjetiva es conferido un contenido constituido procedente de la inteligencia misma a la existencia *interna-gráfica*, con lo cual se plenifica [*vollendet*] la autointuición de la inteligencia (el poder del imaginar en sí hacia fuera).

La inteligencia surge "ya absorbida" por una subjetividad determinada en sí con un contenido particular y concreto. Aquí se observa la universalidad ya presente en el pensar, cuya legitimación está en funcionamiento desde un principio. Según Schlegel, las representaciones son anticipaciones de un concepto a conformarse. La inteligencia se muestra como soberana de la provisión de imágenes que le pertenecen y de las representaciones, como fuerza libre y suave sobre ellas.[29]

En la fantasía hemos puesto ahora una *nueva y segunda presencia* libre, arbitraria y consciente de la inteligencia; una identidad superior entre lo universal y lo particular. En términos de Jean Paul, una espiritualización del cuerpo y una corporización del espíritu. Lo encontrado y lo propio son plenamente puestos en una unidad: la fantasía se muestra aquí como la capacidad de configurar (Novalis). Las imaginaciones de la fantasía exponen la unión de lo espiritual interior y del contemplar. Aquí la inteligencia demuestra su fuerza sobre las imágenes. Al elevarse sobre el "alma de las imágenes", intenta de este modo proporcionarles validez y objetividad, manifestándose y realizándose en sus propias creaciones. Hegel ve la identidad de grado superior entre lo particular y lo universal en el hecho de que la inteligencia existe ahora como particularidad en la forma de una subjetividad concreta, en la cual la autorreferencia (la estructura fundamental del Espíritu) está determinada hacia el ser y hacia la universalidad en el modo de la puesta en imagen de lo universal, en la universalización de la intuición.[30]

La inteligencia constituye nuevos mundos internos, un cosmos de orígenes y conjuntos de posibilidades y numerosos mundos-imágenes internos. Éstos aparecen como poderes sólidos capaces

29. Cfr. David Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Hamburg, 1989, pp. 21.

30. Hegel, "Enzyklopädie", en: *Werke*, vol. 10, pp. 268.

de generar imágenes, como escultores internos incansables y activos, como un libre juego con posibilidades. Según Hume, no hay nada más asombroso que el ámbito en donde la imaginación trae sus representaciones. La fantasía "acude de un extremo del universo hacia el otro para asir de manera conjunta las representaciones que pertenecen a un objeto".[31] Para Kant "se abre un campo imprevisible de representaciones afines, cuyo contenido podría ser incrementado por un concepto determinado sobre un modo ilimitado estéticamente".[32] De este modo, la imaginación creadora es capaz de desplegarse a través de sus propios productos inagotables. Este juego de la fantasía conforma -según Hegel- el fundamento universal del arte, lo formal del arte. Este proceso expone lo verdaderamente universal en la forma de la imagen particular.[33]

Sin embargo, el juego de la fantasía tiene un doble aspecto: por una parte, es inquieto y puede llevarse a cabo sin reglas. La forma de la representación implica una copresencia indiferente de figuraciones pluriformes y ambiguas. Lo creado, lo activo, lo inquieto, permanece siempre ambivalente; no se trata de algo logrado *per se.* Por otra parte, lo no creativo, lo pasivo, la pasividad y el simple dejar-ser, de ninguna manera están despreciados desde un principio; ellos yacen efectivamente en la imaginación misma como su fundamento. La fantasía es capaz de alcanzar lo humano y lo inhumano, de edificar el cielo y el infierno, y de indicar allí su fuerza y su deficiencia misma. Ella puede "oscurecer la presencia por medio de sombras reflejadas del pasado y por sombras avanzadas del futuro". Este juego, de modo análogo al entendimiento, es capaz de crear lo inconmensurable de todo tipo. Según Hegel, en la síntesis de la imaginación esto se relaciona sólo con la razón formal. Por consiguiente, ella no representa la capacidad superior de las esencias libres, lo cual puede ser alcanzado sin una plena actualización lograda.[34] El contenido de la fantasía como tal es indiferente; lo

31. David Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, *op. cit.*, pp. 38.

32. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* [*KdU*], § 49.

33. Hegel, "Enzyklopädie", en: *Werke*, vol. 10, pp. 267.

34. Según Hegel, en el Cristianismo se da la reconciliación de Dios con el hombre en el pasado, la cual se dará con el hombre en el futuro, pero en el presente no hay ninguna reconciliación lograda. Cfr. Klaus Vieweg,

pensado no ha alcanzado todavía su formación adecuada. Universalidad y particularidad son, ante todo, plenamente idénticas en el pensar conceptualizante constatado y legitimado: forma conceptual y contenido coinciden aquí.

Como sustantivación de *phainestai*, "fantasía" significa aparecer o aparición, con lo cual nos encontramos de pronto bajo los dominios del escepticismo pirrónico, el verdadero abogado del aparecer. Su apoyo es lo que aparece, el *phainómenon*, bajo el cual, en la representación (la *phantasía*) comprende lo subjetivo de mi representar, el aparecer como lo verdadero subjetivo. En la representación, el objeto todavía es algo exterior y ajeno, un fenómeno, algo todavía inmediatizable, con lo cual el objeto, ante todo, "se presenta ante nosotros", está puesto ante nosotros (es re-presentado). El yo es aquí sólo una representación que no ha devenido aún concepto alguno. Así pues, el objeto no está atravesado por la yoidad pensante que piensa. En términos kantianos: el "yo pienso" debe poder acompañar a todas mis representaciones. La negatividad, la subjetividad, la relatividad y la ataraxia, entendidas como posiciones habituales del escepticismo tienen sus modos de darse en el lenguaje del aparecer. La función de un punto atravesado necesariamente por el camino del conocer proviene de la fantasía, del "poder fenomenológico" [*phänomenologischen Kraft*] (Novalis). Este camino es portador, de igual modo, de un carácter ambiguo: uno libre y uno no libre, perseverante y negativo, pasivo y no pasivo, feliz e infeliz. Incluso este carácter del representar procede de la imagen y del concepto, de la amalgama entre lo fenoménico y lo lógico.[35]

Como es sabido, el arte, cuya fuente formal se encuentra en la fantasía, es considerado como "libre juego con la apariencia" o como mundo de las apariencias. Schiller describe esta acción de la fantasía como un "idealizar". Según Humboldt, el arte, como *facultas fingendi* "lo ideal", produce una no-realidad de imagen y apa-

"Religion und absolutes Wissen. Der Übergang von der Vorstellung in den Begriff", en: Klaus Vieweg y Wolfgang Welsch (comps.), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, 2008.

35. Cfr. Klaus Vieweg, *Skepsis und Freiheit. Hegel über den Skeptizismus zwischen Philosophie und Literatur*, München, 2007.

riencia, la cual, no obstante, supera a la realidad. Así pues, la representación (la fantasía) puede comprenderse también como "ideación". En su imaginación, en sus figuraciones absolutamente ambivalentes, la fantasía es más libre que la naturaleza. La esfera del mundo empírico exterior e interior, las luces del mundo y la iluminación interna de las neuronas no se consideran como el mundo de la verdadera realidad sino que, todavía en sentido estricto, como en el arte como mera aparición (como fenómeno de la esencia), también se hallan afectadas por la casualidad y la arbitrariedad. Primeramente el arte que se basa en las fantasías *bellas* proporciona (confiere) a los fenómenos una "realidad superior de origen espiritual".[36] Por consiguiente, lejos se encuentra esto de ser una mera aparición. La realidad superior y la existencia verdadera deben oponer los fenómenos artísticos a la realidad cotidiana, actualizando de diferentes modos lo universal. Si bien esto puede ser considerado como un monograma de lo absoluto (Schelling), no lo es desde el punto de vista de su modo superior de exposición.

c) Tercer grado: La fantasía productora de signos

Ante todo, las creaciones de la fantasía permanecen meramente en lo interior, en lo subjetivo. Sus imágenes son *particulares y sólo gráficamente* [*anschaulich*] *subjetivas*. Al momento de lo existente, de la alienación, de la *figuración externa* [*äussere Vergegenwärtigung*], de la *nueva representación externa* le falta aún un paso para la objetivación. Lo plenificado en la autointuición interna, la mera síntesis entre conceptos e intuición, lo *subjetivo meramente interno* debe determinarse como existente, debe producirse respecto de los objetos exteriores. En esta acción, la inteligencia produce nuevas intuiciones para lo exterior, con las cuales regresamos del nivel superior al punto de partida de la "intuición". En el *signo* la verdadera expresión [*Anschaulichkeit*] se añade desde la representación misma constituida. La inteligencia se produce –según Hegel– a sí misma en una cosa u objeto, en donde la subjetividad meramente particularizada está excedida. Ella deviene *fantasía productora de signos*. En

36. Hegel, "Vorlesungen über die Ästhetik", en: *Werke*, vol. 13, pp. 22.

este fragmento se encuentran los lineamientos de la semiología de Hegel, inclusive su concepto filosófico del lenguaje y de los signos lingüísticos. Hegel se muestra aquí como uno de los fundadores de la comprensión filosófica moderna del lenguaje.

En la medida en que la inteligencia se relaciona con el grado de la fantasía de modo libre y arbitrario (e idénticamente consigo misma), ha regresado ya a la inmediatez, y así debe poner fuera de sí las imágenes y las representaciones producidas como existentes u objetivadas [*Ver-Objektiviertes*], como existencias exteriorizadas, realizando de esta manera la estructura del Espíritu de modo superior. Los signos de la fantasía operante constituyen una unidad entre representaciones (autoproducidas e independientes) y una intuición. De este modo se da una identidad superior entre subjetividad y objetividad. A un objeto exterior elegido libre y arbitrariamente le es atribuido (conferido) *este significado extraño*. Como consecuencia de esta apropiación arbitraria desaparece el contenido inmediato y privado de la intuición; se le es dado un nuevo contenido como su alma interna y como significado. Una intuición se transforma radicalmente en propiedad de la inteligencia. Se reconoce así la plena soberanía de la inteligencia y se alcanza el espacio-tiempo puesto, culminando en el lenguaje (el tiempo del sonido y el espacio de las letras). En esta construcción, en esta *invención de un universo de signos*, la inteligencia se muestra como soberana respecto de los signos, cuyos significados, como poder semántico imperante de modo libre capaz de almacenar nuestros conocimientos y nuestros saberes, puede poner en duración y hacer comunicable la memoria, la cual constituye el fundamento formal de la historia.

Como metáfora para el signo Hegel ofrece la de la *pirámide*, utilizada por Derrida en el título de un ensayo.[37] El círculo entre el

37. Jacques Derrida, "Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie", en: *Randgänge der Philosophie*, editado por Peter Engelmann, Wien, 1988 ["El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel", tr. R. Salvat, en: Jacques D'Hondt (comp.), *Hegel y el pensamiento moderno*, México, Siglo XXI, 1975]. Cfr. Klaus Vieweg, "Das Bildliche und der Begriff. Hegel zur Aufhebung der Sprache der Vorstellung in die Sprache des Begriffs", en: Klaus Vieweg y Richard T. Gray, *Hegel und Nietzsche. Eine literarisch-philosophische Begegnung*, Weimar, 2007.

pozo y la pirámide se cierra: "El signo es una cierta intuición inmediata que representa un contenido absolutamente distinto que el que tiene de suyo; es como la pirámide en la cual un alma extraña se ha colocado y la cobija".[38] En el nivel más alto la estructura del Espíritu es alcanzada otra vez. Especialmente el lenguaje de origen espiritual con su carácter de logos y la lógica indican la transferencia al pensamiento, el cual halla su forma adecuada en el lenguaje.

La fantasía se encuentra entre la intuición y el pensamiento, de modo tal que no alcanza todavía la plena identidad de la autorrelación, del autodeterminarse en la forma del pensamiento. Ella es la iconoclasta del conocimiento conceptualizante.[39] Pero esto ya sería un tema para un nuevo trabajo.

[*traducción de Damián Rosanovich*]

Recibido el 03/09; aceptado el 07/09.

38. Hegel, "Enzyklopädie", en: *Werke*, vol. 10, pp. 270.

39. "Soy libre en el pensamiento porque no existo en otra cosa sino que permanezco en mí por antonomasia", en: Hegel, "Phänomenologie des Geistes", en: *Werke*, vol. 3, pp. 156.




La ***Revista Latinoamericana de Filosofía*** aspira a que en ella colaboren todos aquellos estudiosos hispanoamericanos que quieran exponer ante sus colegas y el público en general el resultado de sus investigaciones dentro del ámbito de temas relacionados con la filosofía. Quiere ser, por lo pronto, una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que apele a la razón como última instnacia universalmente válida. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan. La *Revista Latinoamericana de Filosofía* da la bienvenida a toda colaboración que admita este punto de partida general.

La Revista cuenta con un Comité Editorial que es asistido por un Cuerpo de Consultores.

La *RLF* aparece en los siguientes servicios de indización y calificación:

Philosopher's Index
Repertoire bibliografique de la philosophie
Latinindex

Los trabajos aceptados deben ser inéditos, y son sometidos a una evaluación por medio de un sistema de referato ciego.

The ***Revista Latinoamericana de Filosofía*** (Latin American Journal of Philosophy) aims to publish contributions from Hispanic and Latin American scholars who want to present their colleagues and the general public the results of their research within the scope of subjects related to philosophy. The journal aims to be, to begin with, a publication open to all currents, ideas and philosophical trends, the only requirement being that concepts are rigorously developed and expressed through rational argumentation-namely, by arguments that appeal to reason as the last universally valid instance. That is, the reasons in support of the theses offered in the papers are as important as the theses themselves. The *Revista Latinoamericana de Filosofia* welcomes contributions that share this general approach.

The journal has an Editorial Board which is assisted by a Body of Consultants.

RLF ist indexed in:

Philosopher's Index
Repertoire bibliografique de la philosophie
Latinindex

Submitted papers must be unpublished, and will undergo an evaluation through a system of blind review.




EL SENTIDO DEL RECONOCIMIENTO EN HEGEL[1]

Luis Mariano de la Maza
Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile

RESUMEN: Se suele objetar a la filosofía de Hegel que su teoría madura habría desplazado la centralidad del reconocimiento que caracterizara sus esbozos sistemáticos iniciales en Jena por una teoría más abstracta y formal de la voluntad libre. Quienes hacen esta afirmación identifican el reconocimiento con la relación intersubjetiva, entendida como interacción entre individuos. Sin embargo, hay otros aspectos que desde un comienzo definen la concepción hegeliana del reconocimiento: eticidad, lucha, espíritu, voluntad general, autoconciencia, reconciliación, formación. Procuraré mostrar que el concepto más determinante de la teoría hegeliana del reconocimiento es el de la formación, el cual atraviesa y enhebra como hilo conductor todos los demás.

PALABRAS CLAVE: Reconocimiento, Intersubjetividad, Formación

ABSTRACT: Hegel' Philosophy receives often the objection that in his later phase the central place of recognition that was characteristic in the Jena period has been displaced by an abstract and formal theory of free will. This assert presupposes the identification of recognition with intersubjectivity as interaction of individuals. But there are also other aspects that defines from the beginning Hegel's conception of recognition: Sittlichkeit, struggle, spirit, general will, selfconsciousness, reconciliation, formation. I try to demonstrate that the most determinant concept in Hegel's theory of recognition is the concept of formation, that crosses and threads as a train of thought all other aspects.

KEYWORDS: Recognition, Intersubjectivity, Formation

1. Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación financiado por Fondecyt (Nº 1085240). Con pequeñas modificaciones, fue expuesto en el Congreso sobre la Antropología filosófica de Hegel, *Yo y Tiempo*, Universidad de Málaga, 21-24 de septiembre de 2004. Agradezco la autorización para su publicación en la RLF.

Introducción

Entre los comentaristas de la filosofía práctica de Hegel es frecuente el reproche de que en su sistema maduro ha desplazado la concepción del reconocimiento intersubjetivo, que fuera determinante en sus esbozos sistemáticos iniciales en Jena, por una teoría más abstracta y formal de la voluntad libre, en la que el reconocimiento quedaría muy desperfilado.[2] Esta observación tiene el inconveniente de no precisar que los conceptos de reconocimiento e intersubjetividad pueden ser interpretados en distintos sentidos, algunos de los cuales no son compatibles entre sí. Ambos conceptos apuntan a una forma de unificación de las relaciones entre individuos, pero esta unificación se puede presentar de diferentes maneras. Puede entenderse, por ejemplo, como la unidad relativa que surge de la asociación de sujetos particulares que no abandonan su condición de tales, o bien como la unidad de un todo en la que los individuos se consideran a sí mismos como miembros de una realidad superior que en cierto modo les antecede. A su vez el todo puede entenderse en un sentido abstracto, como el universo de los sujetos racionales en general, o como la unidad concreta de una comunidad determinada.

Cuando se afirma que la teoría hegeliana del reconocimiento pierde importancia en el sistema maduro de Hegel se está identificando el reconocimiento solamente con uno de los componentes que para Hegel le son constitutivos, a saber la relación intersubjetiva entendida como interacción entre individuos. Efectivamente, el modelo de la intersubjetividad, así entendido, palidece gradualmente frente al modelo del espíritu, que se define esencialmente por la libertad, entendida como estar consigo mismo en el otro, y por ende como autoconciencia, en la que la intersubjetividad se transforma en la unidad de un nosotros que es un yo. Sin embargo, hay otros aspectos que desde un comienzo definen la concepción hegeliana del reconocimiento, los cuales, lejos de diluirse con el desarrollo de su sistema, cobran una importancia cada vez mayor. Procuraré mostrar, a la luz de esta concepción, que Hegel mantiene consistentemente desde sus primeros desarrollos sistemáticos en Jena hasta la última exposición de su sistema en Berlín, la posición de que el ser humano solo se realiza como sujeto cuando aprende a relacionarse negativamente con su particularidad natural, sus inclinaciones, deseos e instintos y es capaz de autodeterminarse de acuerdo a principios aceptados intersubjetivamente en la comunidad a la que pertenece. Pero en este proceso el sentido de la intersubjetividad experimenta algunas modificaciones, que si bien no la anulan, acentúan cada vez más un aspecto de ella, a saber la unidad universal y concreta del espíritu libre.

2. Cf. por ejemplo Michael Theunissen: "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts", en: D. Henrich/ R.- P. Horstmann (editores): *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Kohlhamer, 1982, pp. 317-381; Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Francfort del Meno, Suhrkamp, 1988, pp. 34-58; Vittorio Hösle: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität,* vol II, Hamburgo, Meiner, 1987, pp. 365-385; Axel Honneth: *Der Kampf um Annerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einen neuen Nachwort,* Francfort del Meno,Suhrkamp, 2003, pp. 11 s.

1. El reconocimiento en los esbozos sistemáticos de Jena

En el origen del concepto del reconocimiento se encuentra primeramente el concepto de la eticidad, tal como aparece en un manuscrito fragmentario de 1802/03 que fue publicado póstumamente con el título Sistema de la Eticidad. Este concepto apunta en lo esencial a una mediación entre sujetos particulares y comunidad intersubjetiva. A su vez esta comunidad tiene dos formas. La primera es natural y se expresa principalmente en la unidad familiar determinada por el sentimiento del amor; la segunda, en cambio es "absoluta" o espiritual y supone la relación negativa del sujeto particular con su individualidad natural, sus inclinaciones, deseos e instintos, y con ello la elevación a una comunidad universal determinada por la razón, que alcanza su plenitud en la organización política de los pueblos, es decir en el Estado.

En el comienzo de la eticidad natural se encuentra la relación de la pareja hombre-mujer que realizan una unión anterior a toda determinación racional, pues se basa únicamente en el "sentimiento indiferenciado" del amor, en el cada uno contempla al otro como

otro y a la vez como sí mismo.[3] La relación de pareja es solo la estación inicial de un proceso que continúa en la relación de los padres con sus hijos. En esta segunda fase el sentimiento es elevado a la intuición de sí en un individuo: los padres ven en su hijo la objetivación de su propia unión. La formación de la individualidad del hijo a la que tiende naturalmente la familia desemboca en el reconocimiento del hijo como un individuo independiente.

El paso siguiente del proceso de reconocimiento se refiere a las relaciones jurídico-contractuales entre propietarios, que implican la aceptación tanto de la apropiación individual de cosas como de las pretensiones y derechos asociadas a la propiedad, que se inscriben en relaciones sociales que trascienden el ámbito de la convivencia familiar. De este modo, el reconocimiento del individuo se realiza, pero a la vez se circunscribe a las relaciones de propiedad. La forma superior de reconocimiento dentro de la eticidad natural, es aquella en la que se hace abstracción de cualquier determinación o cualidad particular del individuo para considerarlo como una totalidad viviente, a la que se designa como "persona".[4]

Todas las formas de reconocimiento examinadas hasta aquí relacionan a los individuos entre sí desde la perspectiva de su particularidad. El tránsito hacia la eticidad propiamente tal, o eticidad absoluta, requiere un cambio cualitativo, en virtud del cual la singularidad de los individuos es recogida en una universalidad donde las diferencias no son sino partes de un todo, el todo del pueblo.

Pero para llegar a la segunda forma de comunidad, mediada por la razón universal, los individuos deben atravesar, según Hegel, por el desgarramiento de la primera forma inmediata o natural. El reconocimiento no implica solamente una interacción positiva entre individuos que se aceptan mutuamente, sino que conlleva también el conflicto y la lucha por la posesión de cosas y por el honor asociado a la posesión.

Este cambio cualitativo lo expone Hegel sobre la base de la concepción hobbesiana de la guerra de todos contra todos, que caracteriza el estado de naturaleza.[5] Sin embargo, Hegel somete la teoría de Hobbes a una profunda transformación. Por de pronto, no se trata para él de una guerra carente de todo sentido ético, sino de un conflicto que apunta al restablecimiento de la unidad de dos tipos de relaciones que han sido desplegadas anteriormente en la forma de la eticidad natural, a saber, las relaciones de propiedad y de honor. Ambas deben ser recuperadas en un ordenamiento ético de nivel superior a través de una lucha por la propiedad en la que no se trata solamente de restablecer sus bienes a quien le han sido quitados, sino también de restablecer su honor mancillado, puesto que el derecho a la posesión de sus bienes está en la base de su reconocimiento como persona. En este sentido, la lucha tiene un significado distinto para el que roba y para el robado. Mientras el primero se interesa únicamente en la apropiación de una cosa, el segundo busca defender su honor junto con recuperar sus bienes. La lucha por el honor se diferencia de la lucha por la propiedad por el hecho de que en la primera la disposición a perder la vida es mayor que la disposición a ser despreciado como persona.[6] El resultado de esta lucha es que los contrincantes aprenden que su realización como individuos depende necesariamente de la existencia de una totalidad ética ordenadora e integradora que proteja sus propiedades y su honor por encima de la defensa de intereses meramente relativos y arbitrarios. En este sentido, la eticidad renovada es "absoluta".[7]

Hegel desarrolla su teoría del reconocimiento con algunas importantes modificaciones y precisiones en dos esbozos de siste-

3. Georg Wilhelm Friederich Hegel: *Gesammelte Werke* (GW), edit. por la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburgo, Meiner, 1968 ss., vol. V: *Schriften und Entwürfe (1799 -1808)*, edit. por Kurt Reiner Meist y Manfred Baum, con la colaboración de Theodor Ebert, p. 289. Esta idea ya había sido introducida por Hegel en los fragmentos sobre el amor del período de Francfort. Cf. *Frühe Schriften.* Theorie Werkausgabe, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1969 ss., vol. I, 1971, pp. 239, 244-250, 394; *Escritos de Juventud*, edición, introd. y notas de José M. Ripalda, trad. de Zoltan Szankay y José M. Ripalda, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 243, 261-266, 364.

4. GW V, p. 304.

5. Cf. Ludwig Siep: "Der Kampf um Anerkennung. Zur Auseinandersetzung Hegels mit Hobbes in den Jenaer Schriften", en: *Hegel-Studien* 9 (1974), pp. 155-207.

6. GW V, p. 318 ss.

7. GW V, p. 324 s.

ma que también permanecieron fragmentarios e inéditos hasta su muerte: el *Esbozo de Sistema* de 1803/1804 y el *Esbozo de Sistema* de 1805/06, también conocido como *Filosofía real*. En el primero ya no expone el tránsito a la eticidad absoluta desde la eticidad natural, sino más bien como un proceso de formación de la conciencia hacia el espíritu. El punto de partida es la conciencia empírica, que se constituye como tal en confrontación con la naturaleza. Esta confrontación se realiza a través de lo que Hegel, siguiendo la terminología de Schelling, llama "potencias" del espíritu en formación: el lenguaje, el trabajo y la familia.

En comparación al *Sistema de la Eticidad* es notable la extensión que alcanza en este manuscrito el material sobre la economía política, que constituye un sistema de comunidad y dependencia mutua, en cuya base está el lenguaje. A través del lenguaje, la conciencia se hace cargo de las cosas, las que al ser nombradas dejan de tener una existencia natural e independiente. Al mismo tiempo por el lenguaje la conciencia se tiene presente a sí misma como distinta y distante de las cosas en tanto que las objetiva y las retiene en la memoria. Al nombrar las cosas, el lenguaje somete la multiplicidad caótica de las intuiciones a un orden de objetos identificables. Del mismo modo, el trabajo termina con los deseos de satisfacción inmediata y posterga el goce. A la función mediadora permanente entre la conciencia y las cosas que en el lenguaje cumplen los nombres, corresponde en el trabajo la función mediadora de las herramientas, como elemento que permanece en el transcurso de la transformación de la naturaleza.[8]

Igual que en el *Sistema de la Eticidad*, la familia constituye en el *Primer Esbozo de Sistema* la condición básica de la elevación de la conciencia singular a la universalidad, pues en ella se encuentra tanto el sentimiento unificador elemental entre los individuos, que es el amor, como el paso del amor a la lucha. Nuevamente es en el hijo que los padres reconocen la realización objetiva de su propia conciencia común, que debe ser educada hasta llegar a ser una totalidad independiente. Al salir el hijo del ámbito de su familia y enfrentar a otras totalidades semejantes se desencadena inevitablemente la lucha por el reconocimiento.

8. GW VI, p. 300.

La autoafirmación del individuo y de su posesión como una totalidad lleva al intento de destruir la totalidad del otro, arriesgando la propia vida. La lesión de cualquier posesión particular implica una "ofensa absoluta, una ofensa de todo su ser, una ofensa de su honor; y la colisión por cada cosa singular es una lucha por el todo."[9] La lucha por el reconocimiento conduce, entonces, a una "contradicción absoluta",[10] entre la intención de asegurar lo propio y al mismo tiempo arriesgarlo todo. Pero esta contradicción es el paso necesario para alcanzar la conciencia de que su totalidad sólo puede ser conservada al precio de ser superada, y que solo en tanto que superada alcanza el reconocimiento:

> "Yo sólo puedo conocerme como esta totalidad singular en la conciencia del otro en tanto que me pongo en su conciencia como alguien que en mi excluir soy una totalidad del excluir, procuro su muerte. En tanto que procuro su muerte, me expongo a mí mismo a la muerte, arriesgo mi propia vida, incurro en la contradicción de querer afirmar la singularidad de mi ser y de mi posesión; y esta afirmación pasa a su contrario, que consiste en que sacrifico toda esta posesión y la posibilidad de toda posesión y disfrute, la vida misma."[11]

El resultado de la lucha en el *Esbozo* de 1803/04 es el "espíritu del pueblo", donde el individuo supera su particularidad a través de la vida ética social, en la que se hace uno con otros sin dejar de ser él mismo.[12] En este contexto social reaparece el trabajo, pero ahora como trabajo mediado por la actividad de los otros. El hombre no trabaja sólo para sí mismo, sino también para otros. Hegel considera que el intercambio no es algo añadido secundariamente al trabajo, sino más bien una condición inseparable del mismo, que requiere de la interacción basada en el reconocimiento. Este aspecto social del trabajo acarrea consigo una peculiar dialéctica de integración a la vez que de desintegración o de "abstracción" Por una parte el trabajo constituye una humanidad universal, a través de la recíproca interdependencia de todos los que participan en el proce-

9. GW VI, p. 217.
10. GW VI, p. 221.
11. GW VI, p. 310.
12. GW VI, p. 223.

so productivo, pero por otra parte se hace cada vez más especializado y por ende menos relacionado con la satisfacción inmediata de las necesidades de los trabajadores.[13] El incremento de la productividad, y con ello del nivel general de satisfacción, se logra sobre la base de la abstracción y enajenación del trabajo. Para mediar entre el individuo y el trabajo que se ha enajenado de él en la sociedad moderna, se requiere del dinero,[14] pero la mediación a través del dinero está asociada, a su vez, a desigualdades, que, en parte al menos, son efecto de la contingencia y el azar.

En la *Filosofía Real* o *Esbozo de Sistema* de 1805/06 Hegel desarrolla, bajo el título de "Constitución" una teoría del Estado como factor de integración y articulación de las diferencias, mediante su intervención reguladora de los asuntos de interés general. Este esbozo de sistema incorpora en la teoría del reconocimiento el concepto de la voluntad general, desarrollada a partir de una concepción del yo teórico o del intelecto, que se relaciona con el mundo como posibilidad de acción que solo se concreta a través de la acción de la voluntad que, en tanto que inteligente, no es meramente particular, sino general.[15]

A partir de esta caracterización del espíritu como voluntad general, retoma Hegel una vez más las relaciones intersubjetivas desde la relación de los sexos como unión que supera la diferencia. El amor es la primera forma del reconocimiento intersubjetivo, pero a diferencia de los desarrollos anteriores no tiene ahora un carácter ético, sino que constituye solamente una condición de la eticidad, sin la cual esta no llega a realizarse. Como en los textos anteriores, el amor entre hombre y mujer se objetiva en el hijo, quien cobra independencia individual a través del proceso educativo y se separa del núcleo familiar para iniciar la lucha por el reconocimiento.

Esta lucha se presenta de una manera diferente al Esbozo de 1803/04, pues tiene diversas etapas. El punto de partida no es ahora

13. GW VI, p. 321 s.

14. GW VI, p. 324.

15. GW VIII: *Jenaer Systementwürfe III*, edit. por Rolf- P. Horstmannn con la colaboración de Johann H. Trede. 1976, p. 222 s.; traducción: *Filosofía Real,* edición de J. M. Ripalda, México/Madrid/B. Aires, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 182.

el cuestionamiento de la totalidad de un individuo, sino la toma de posesión de un "pedazo de la tierra", que excluye a los otros. La referencia al estado de naturaleza de Hobbes y Rousseau es evidente y explícita. Sin embargo, la salida de este estado se plantea de forma muy diferente a la de los clásicos del contractualismo. No se trata de que el estado de derecho resulte de un acuerdo externo a la situación inicial, sino de un proceso interno a ésta. En la *Filosofía Real* queda claro que para Hegel el estado de naturaleza y la lucha por el reconocimiento que caracteriza este estado poseen un potencial ético que de alguna manera muestra sus efectos, incluso antes del establecimiento de normas jurídicas y morales. El hombre está destinado necesariamente al reconocimiento recíproco desde antes del establecimiento de las relaciones jurídicas, pues de lo contrario no alcanzaría nunca una convivencia racional con otros.

En la lucha por el reconocimiento el individuo toma conciencia de ser distinto de lo que creía ser: cada vez que toma posesión exclusiva sobre algo, en el acto mismo de excluir al otro en el saber de sí, en vez de referirse puramente a sí mismo, remite también al saber del otro que excluye, justamente en tanto que lo excluye. Como lo que importa en el reconocimiento no es simplemente la posesión de algo, sino valer absolutamente para el otro, la lucha se convierte en lucha a muerte. Sin embargo, en la medida que los contrincantes alcanzan el "saber de la voluntad" del otro, es decir de la voluntad de no ser excluido por el otro y de ser para sí mismo, no es necesario llegar al extremo de la muerte propia o ajena. El "saber de la voluntad" es un saber universal que hace también del reconocimiento algo universal, pues cada uno sabe que su voluntad incluye también el saber de la voluntad del otro. Este reconocimiento universal es la "eticidad en general, pero en forma inmediata es el derecho."[16] Es decir, el derecho es la forma primera y más elemental de la eticidad, ulteriormente determinable con formas más concretas de reconocimiento.

El proceso de diferenciación y concretización de la eticidad comienza con la relación de intercambio, que presupone el reconocimiento del derecho de propiedad, y se prolonga en el contrato, con lo cual surge la posibilidad de su rompimiento, o sea del delito. La

16. GW VIII, p. 222; trad., p. 18.

existencia del delito es un efecto del derecho, por cuanto la coerción que éste implica es experimentada por uno de los suscriptores del contrato, con el correr del tiempo, como un perjuicio en relación a determinadas cualidades o aspiraciones suyas. La respuesta ética no consiste en atender a las demandas de la individualidad que busca reivindicar sus intereses como tal individuo, sino, por el contrario, en confirmar la voluntad general y validarla en tanto que absoluta, mediante el castigo al delincuente, que permite restituir el reconocimiento lesionado. [17]

Con la sanción pública del delito aparece el Estado en el horizonte de las relaciones éticas, y se hace evidente la tensión entre dos concepciones de la eticidad: la que se funda en la intersubjetividad y la que se funda en la teoría del espíritu. Con la dimensión del Estado pasa a la delantera la segunda de estas concepciones, pues según Hegel encarna al espíritu como un sujeto absoluto, que se sabe a sí mismo como un poder para el que nada vale que no sea él mismo.[18] La consecuencia es que la relación de los ciudadanos con el Estado está determinada por la "formación en la obediencia", originariamente realizada por el tirano, aunque con el correr del tiempo éste se hizo innecesario y por tanto superfluo para imponer el derecho.[19] Lo que importa para el individuo es ser parte de la universalidad del Estado, que tiene en él sus leyes, "su existencia, ser y pensar".[20]

No obstante lo anterior, el Estado no representa para Hegel la forma superior del reconocimiento, pues más allá de la esfera de la eticidad se encuentra el espíritu que se sabe absolutamente a sí mismo en el arte, la religión y la filosofía. En la religión –y en la filosofía que no hace sino elevar a concepto el contenido ya alcanzado de la religión– todos los hombres se saben idénticos con Dios, y en la medida en que obran consecuentemente superando su particularidad, cada uno tiene un valor absoluto.[21]

17. GW VIII, pp. 235 s.; trad., p. 191 s.
18. GW VIII, p. 254; trad., p. 208 s.
19. GW VIII, p. 258 ss.; trad., p. 211 s.
20. GW VIII, p. 253 s.; trad., p. 208.
21. GW VIII, p. 280; trad., p. 228. Cf. Thomas M Schmidt: *Anerkennung und absolute Religion. Formierung der Gesellschaftstheorie und Genese der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Frühschriften*, Suttgart/Bad Cannstatt Frommann–holzboog, 1997.

2. El reconocimiento en la Fenomenología del espíritu

La *Fenomenología del espíritu* de 1807 aborda el tema del reconocimiento como un momento estructural de la historia de la formación de la conciencia desde su configuración inicial, como conciencia enfrentada a un objeto independiente del que se diferencia y con el que a su vez se relaciona como singularidad sensible, como cosa de múltiples propiedades y como interioridad accesible al entendimiento primero sensiblemente y luego intelectualmente, hasta su plena realización como conciencia que se identifica por completo con su objeto en la forma del saber absoluto.

Con palabras que se han hecho célebres, Hegel define en el Prólogo de la Fenomenología el sentido de la perspectiva filosófica que con ella pretende abrir: "Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto."[22]

Esta frase encierra un programa de filosofía al que la *Fenomenología del espíritu* se limita a introducir. Uno de los aspectos fundamentales de este programa tiene que ver con el método de exposición del saber filosófico o especulativo. El desarrollo del método especulativo presenta un aspecto negativo y uno positivo. El aspecto negativo consiste en la crítica del conocimiento reflexivo, que es propio del entendimiento abstracto, el cual interpreta el saber filosófico como un saber proposicional, en el que a una determinada sustancia fija en sí se le atribuyen externamente unos predicados generales a través de la cópula.

El aspecto positivo es la presentación de un pensar especulativo que concibe el sujeto de la proposición como un auténtico sujeto, vale decir como una realidad que se autodetermina, poniendo ella misma las diferencias respecto de sí, pero sólo para reconocerlas posteriormente como determinaciones puestas, y por tanto idénti-

22. GW IX: *Phänomenologie des Geistes*, edit. por Wolfgang. Bonsiepen y Reinhard Heede, 1980, p. 18; *Fenomenología del espíritu,* trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 15.

cas con ella en su no-identidad. El automovimiento del concepto consiste justamente en pasar de un concepto determinado a otro diferente, contenido negativamente en él. Este automovimiento del concepto no ocurre al margen de la conciencia. Es algo objetivo, un *en sí*, pero a la vez es subjetivo, un *en sí para la conciencia*. La apariencia de separación de la conciencia y su objeto es, según Hegel, el principal impedimento para captar la verdad en su pureza científica, y por lo mismo la tarea específica de la *Fenomenología del espíritu* consiste, en tanto que primera parte introductoria al Sistema de Filosofía, en superar esa apariencia.

En la base del capítulo de la *Fenomenología* sobre la autoconciencia se encuentra el concepto de la vida. La vida es como el torrente sanguíneo que se despliega diferenciadamente, animando todo lo que encuentra a su paso, pero disolviendo al mismo tiempo las diferencias, a las que reúne en la unidad dinámica de un organismo.[23] En este sentido no se relaciona con nada contrapuesto o externo, sino solamente consigo misma, puesto que todas las diferencias le son inmanentes. Hegel añade a este concepto de vida un dinamismo teleológico de autorrealización como sujeto cognoscente: "La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que significa lo mismo, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma."[24] A diferencia de los estadios anteriores de la experiencia de la conciencia, el objeto vida ya no es exterior a la conciencia, es un objeto en el que ésta encuentra su propio despliegue. En sentido profundo, la vida no es solamente una realidad biológica, sino vida espiritual, o vida consciente de sí misma.

Pero esta autoconciencia de la vida se alcanza se alcanza a través de un proceso que implica una relación que va más allá del mero conocimiento de un objeto por parte de un sujeto. Para que el sujeto pueda reconocerse a sí mismo como sujeto tiene que superar la oposición sujeto-objeto, y esa superación solo se da en la medida que se relaciona con un objeto que no le es ajeno. La condición de posibilidad para conocerme a mí mismo como un yo es, por lo

23. GW IX, p. 104 ss.; trad, p. 108 ss.
24. GW IX, p. 18; trad., p. 15 s.

tanto, la mediación de otro yo. El yo encuentra únicamente en otro yo un objeto adecuado a sí mismo, puesto que sólo con él comparte su carácter de yo. Pero al mismo tiempo, el yo se caracteriza por la referencia a sí mismo, es decir por la reflexividad. El sujeto es absoluto, todo es para él o en relación a él; no existe nada que no esté referido al yo.

El reconocimiento sólo es posible en forma recíproca, como resultado de un proceso en el que se conectan simétricamente reflexividad e intersubjetividad.[25] El otro yo tiene que ser superado –para que no me reduzca a objeto suyo– pero a la vez conservado –para que me reconozca como sujeto de la relación–. En esto consiste la dialéctica del amo y del esclavo, que Hegel expone ahora dejando fuera aspectos esenciales de sus esbozos sistemáticos anteriores, como p. ej. la referencia al amor y la familia.

La aniquilación del otro o la lucha a muerte es estéril e inconducente, pues su resultado no puede proporcionar la mediación entre las dos autoconciencias requerida por el reconocimiento.[26] Por lo tanto, es reemplazada por la autoconciencia señorial que se ha constituido como tal porque prefiere arriesgar la vida antes que ceder su independencia a la otra autoconciencia, mientras que esta otra prefiere someterse antes que perder la vida. Sin embargo, en esta relación no se produce el reconocimiento buscado, pues no hay reciprocidad entre las autoconciencias.[27] Al obtener su reconocimiento de un esclavo, la autoconciencia del señor queda rebajada al nivel de una autoconciencia servil, mientras que el siervo toma conciencia de sí mismo como un ser cuya existencia completa se encuentra en vilo ante la amenaza de la muerte, y al mismo tiempo se forma a sí mismo mediante la disciplina del trabajo productivo en el que puede reconocer su propia obra, a diferencia del señor que permanece improductivo y por lo mismo impedido de formarse.[28]

En la medida que el objeto formado y la autoconciencia del señor permanezcan desconectados, no se produce la mediación

25. GW IX, p. 109; trad., p. 113.
26. GW IX, p. 112; trad., p. 116 s.
27. GW IX, p. 114; trad., p. 118.
28. GW IX, p. 115; trad., p. 120.

buscada entre las autoconciencias. Por ello, la dialéctica del amo y el esclavo desemboca en la libertad de la autoconciencia, que a través de las figuras del estoicismo, el escepticismo y la conciencia desventurada avanza desde la relación de indiferencia con la que el pensamiento puro enfrenta las vicisitudes de la vida (y por ende también la diferencia entre las formas particulares de vida como las del amo y del esclavo), hasta la integración de lo eterno y de lo pasajero que caracterizará a la razón en sus formas teórica y práctica. Pero no será sino en los capítulos sobre el espíritu y la religión que el reconocimiento podrá alcanzar su realización, que para Hegel implica también la necesidad de la reconciliación.

El concepto de la reconciliación presenta en Hegel una forma ética y una forma religiosa inseparablemente unidas, en el marco espiritual de un pueblo. Especifica y precisa el sentido general del reconocimiento en el sentido de que lo refiere a la superación de la oposición implícita o explícita entre el bien y el mal que surge inevitablemente de la acción de sujetos libres en una comunidad. Estas oposiciones aparecen en la eticidad griega representadas por la ley divina defendida por Antígona y la ley humana defendida por Creonte, y en el mundo cultural cristiano son representadas principalmente por la tensión entre la fe y la ilustración. En la medida que se trata de posiciones unilaterales y excluyentes, ninguna de ellas logra realizar adecuadamente las exigencias del espíritu, y por lo tanto no permite que la realidad divina se haga efectivamente presente a los hombres. En cambio, Dios se manifiesta en la comunidad humana en el mismo momento en que la posibilidad del mal es aceptada y quien incurre en él es perdonado, lo que por cierto no excluye el castigo, como ocurre con el delincuente que es rehabilitado y reintegrado a la comunidad de los sujetos racionales a través de la aplicación de una pena justa.[29]

Esta unificación espiritual de los extremos inicialmente excluidos se da para Hegel, en último término, entre el espíritu finito y el espíritu infinito, el hombre y Dios, o el Estado y la religión. Para que el Estado pueda representar efectivamente la universalidad ética absoluta que Hegel le asigna, no puede sino tener un carácter divino. Lo divino o absoluto se refiere al absoluto del espíritu y de

29. GW IX, p. 362; trad., p. 392.

sus realizaciones, tanto en el hombre como en Dios, que por lo mismo no pueden concebirse como algo contrapuesto, al modo de lo finito y mutable enfrentado a lo infinito e inmutable, sino que tienden a unificarse y se unifican efectivamente en un proceso que Hegel designa, a partir de su interpretación del cristianismo en tanto que la forma más elevada y completa de la religión, como un proceso de reconciliación entre el hombre y Dios, la que pasa por la figura de Jesucristo en tanto que encarnación, muerte carnal y resurrección espiritual de Dios en la comunidad cristiana.[30] El último eslabón de esta reconciliación lo realiza la filosofía en tanto que saber absoluto unificador de la forma del saber conceptual y el contenido de la autorrevelación del espíritu en la religión.[31]

3. El reconocimiento en el sistema maduro de Hegel

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (tres ediciones: 1817, 1827 y 1830) el reconocimiento reaparece en el marco de una fenomenología cuya función ya no es la de introducir al sistema de la filosofía, sino la de mediar, en la primera parte de la filosofía del espíritu, o espíritu subjetivo, entre la antropología, que expone su aspecto más cercano a la animalidad natural, y la psicología, que pone las bases del pensamiento y la voluntad como los elementos estructurales que constituyen la libertad del espíritu. El desarrollo de esta libertad en el mundo es el tema del que se ocupa luego el espíritu objetivo, cuyo contenido coincide con la exposición de los *Principios de la filosofía del derecho* (1821).

Los §§ 35-36 de la *Filosofía del Derecho* se refieren al concepto de persona como espíritu libre que se tiene a sí mismo como objeto y fin, y como sujeto de derechos reconocidos por otros sujetos de derecho que se deben respeto mutuo: "El precepto del derecho es, por lo tanto: sé una persona y respeta a los demás como persona."[32]

30. GW IX, pp. 399-421; trad., pp. 433-457. Cf. GW VIII, pp. 283-296; trad., pp. 230-232.
31. GW IX, pp. 424-428; trad., pp. 463-466.
32. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.* Theorie Werkausgabe, vol. VII, 1976; *Principios de la*

Ello implica que el comienzo del espíritu objetivo como derecho abstracto presupone y contiene el momento del reconocimiento, tal y como es tratado en el espíritu subjetivo de la *Enciclopedia*.[33] Así lo establece claramente la Observación al § 71 del *Filosofía del derecho*:

> "El contrato supone que los que participan en él *se reconocen* como personas y propietarios, puesto que es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está supuesto y contenido en él."[34]

Según Hegel, lo que define al espíritu es el autoconocimiento y la autodeterminación, entendidos ambos como una relación de sujeto y objeto, en sentido teórico y práctico, respectivamente. La autoconciencia, expuesta en la fenomenología del espíritu subjetivo, es la estructura fundamental de esta doble relación, y está constituida por tres momentos, que responden claramente al modelo de la división lógica del concepto en universalidad abstracta, particularidad e individualidad o universalidad concreta,[35] que determina igualmente el concepto de voluntad libre que está en la base del espíritu objetivo y la *Filosofía del derecho*:[36]

1. La primera mediación o mediación inmediata y abstracta entre sujeto y objeto, consistente en la anulación del objeto en el sujeto: yo puro (yo=yo), deseo o apetito (*Begierde*).
2. La duplicación del yo en dos yo contrapuestos y enfrentados: la lucha a muerte y la dialéctica de amo y esclavo, señorío y servidumbre.
3. La segunda mediación, consistente en la superación de la oposición de los dos yo y su identidad concreta como la libertad de la autoconciencia o autoconciencia universal.[37]

En el § 433 de la *Enciclopedia*, Hegel sostiene que la interpretación del reconocimiento como lucha asimétrica y sometimiento a un amo sólo constituye una relación pre-estatal, a partir de la cual debe surgir el reconocimiento simétrico entre personas iguales, que es constitutiva del Estado. Esta tesis se complementa en la *Filosofía del derecho* con la afirmación de la necesidad de salir de la condición natural del hombre, que es según Hegel, contrariamente a la posición de Rousseau, justamente la que lo mantiene en la esclavitud.

> "El punto de vista de la voluntad libre, con el que comienzan el derecho y la ciencia del derecho, está más allá de la falsa posición que considera al hombre como un ser natural y sólo como concepto existente en sí, con lo que se vuelve apto para la esclavitud. Esta antigua apariencia no verdadera corresponde al espíritu que sólo ha llegado al estadio de la conciencia. La dialéctica del concepto y de la conciencia todavía solo inmediata provoca la lucha del reconocimiento y la relación del señorío y la servidumbre (v. Fenomenología del espíritu, págs. 115 y ss., y Enciclopedia de las ciencias filosóficas, §§ 352 y ss.)."[38]

Ahora bien, cuando Hegel habla de la condición natural del hombre o del equivalente al estado de naturaleza de Hobbes y Rousseau, incluye en cierto modo el concepto de la sociedad civil, que en él no se identifica, como en la filosofía política anterior, con el Estado. El desarrollo de la diferencia entre la sociedad civil y el Estado es para Hegel una necesidad por cuanto es condición de posibilidad para la justificación del primado de lo universal sobre lo particular.[39] La sociedad civil está marcada por una tensión entre

---

filosofía del derecho, traducción de Juan Luis Vermal, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 2004, § 36.

33. Cf. Julio De Zan: *La filosofía Práctica de Hegel*, Río Cuarto, ediciones del ICALA, 2003, pp. 405 s. Al respecto es interesante la discusión entre Karl Heinz-Ilting y Ludwig Siep, reseñada por Gabriel Amengual en su libro *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel,* Madrid, Trotta, 2001, pp. 75-78.

34. *Philosophie des Rechts*, § 71, Obs.

35. Cf. GW XII: *Wissenschaft der Logik II: Die subjektive Logik (1816)*, edit. por Friedrich Hogemann y Walter Jaeschke 1981, pp. 32-52; *Ciencia de la Lógica*, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, pp. 531-549.

36. *Philosophie des Rechts*, §§ 5-7.

37. Cf. *Enzykloplädie der philosophischen Wissenschaften im Grudrisse (1830)*, edit. por Friedhelm Nicolin y Otto Pöggeler, Meiner, Hamburgo 1969; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* ed. cast. de Ramón Valls–Plana, Alianza, Madrid 1997, §§ 424-436.

38. *Philosophie des Rechts*, § 57, Obs. Las referencias entre paréntesis corresponden a GW IX, 109 ss.; trad. 117, y a *Enzyklopädie*, 3ª ed. §§ 430 ss.

39. Cf. Rolf-Peter Horstmann: "Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft", en: Ludwig Siep (editor): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, pp.193-216.

un principio centrífugo de particularidad y otro centrípeto de universalidad. El principio de particularidad está representado por personas privadas concretas portadoras de deseos y necesidades subjetivas.[40] La universalidad brota de la interacción de esas personas concretas, y como principio busca la integración de los individuos atomizados.

Si bien el orden económico de la sociedad civil o sistema de necesidades se autorregula en cierta medida, posee una inestabilidad intrínseca que exige un poder superior al que se subordine como un fin. Por ello la sociedad civil tiene que desembocar en un Estado ético que la trasciende, y en el que los individuos "determinen su saber, querer y actuar de modo universal, y se transformen en un miembro de la cadena que constituye el conjunto."[41]

Esta meta es resultado de un proceso de formación, que debe atravesar por la división característica de la sociedad civil, pues de acuerdo a la concepción hegeliana del espíritu, éste no llega a realizarse efectivamente como espíritu si no se escinde para retornar a la unidad consigo mismo. Por eso Hegel no puede aceptar el punto de vista de Rousseau acerca de la educación que apela a un estado de inocencia natural. Por el contrario, considera que la formación es el punto crucial para la transición hacia el Estado ético en la medida que la libera del sentimiento meramente subjetivo y de la arbitrariedad de la inclinación:

> "La formación es por lo tanto en su determinación absoluta la liberación y el trabajo de la liberación superior, el punto de tránsito absoluto a la infinita substancialidad subjetiva de la eticidad, que ya no es más inmediata, natural, sino espiritual y elevada a la figura de la universalidad."[42]

La formación tiene para Hegel el sentido de un esforzado y trabajoso ascenso a la universalidad, tanto en sentido teórico como práctico. En sentido teórico, formarse es ir más allá de lo que se sabe, ocuparse de lo extraño y hacerlo propio para poder comprender relaciones complejas y universales. En sentido práctico significa inhibir el obrar según inclinaciones y deseos, para adquirir hábitos de ocupación y habilidades universales basados en la disciplinada adaptación a los condicionamientos de la naturaleza y de la relación con los otros.[43]

40. *Philosophie des Rechts* §186.
41. *Philosophie des Rechts* §187.
42. *Loc. cit.*

Ahora bien, el trabajo de formación así entendido exige contrarrestar la tendencia de la sociedad civil a la atomización y desintegración social. Por ello Hegel introduce en la sociedad civil dos formas que conducen hacia el Estado ético: en primer lugar, la ley y la justicia, y en segundo lugar, la policía y las corporaciones. La justicia legal considera a cada individuo como persona universal, con los mismos derechos que todos los demás. "El ser humano vale porque es ser humano y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano."[44] El principio de particularidad es superado por la igualdad de todos ante la ley, que ilumina lo recto en la conciencia de todos y de la que todos deben suponerse informados en un sistema legal positivo.[45] Desde la perspectiva de la ley y la justicia, el crimen deja de ser una ofensa puramente natural e individual, puesto que las víctimas del crimen no son meros individuos aislados. La reciprocidad del reconocimiento crea una red social que se eleva por encima del sistema de las necesidades. Por ello, el crimen en contra de un individuo viene a ser un crimen contra la sociedad entera.[46]

Además del daño causado por el crimen, hay otras contingencias inherentes al sistema de necesidades, de las que se tiene que hacer cargo la Policía (*Polizei*) o el Estado administrativo: "Los diversos intereses de los productores y de los consumidores pueden entrar en conflicto entre sí, y si bien en el todo la relación correcta

43. *Philosophie des Rechts* §197. Sobre el sentido de la formación teórica y práctica en Hegel, véase la ilustrativa interpretación de Hans-Georg Gadamer, que no se circunscribe específicamente a la *Filosofía del Derecho*, en: *Gesammelte Werke*, Tubinga, Mohr, 1985 ss., vol. I: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, pp. 16-20; *Verdad y Método*, trad. de Ana A. Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, vol. I: *Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, 1977, pp. 39-44.
44. *Philosophie des Rechts*, § 209.
45. *Philosophie des Rechts,* §211.
46. *Philosophie des Rechts*, §218.

se produce por sí misma, la compensación requiere de una regulación consciente que esté por encima de ambas partes".[47] Hegel considera que normalmente el mercado debería tener libertad para autorregularse. Pero si la particularidad alcanza un desarrollo desmesurado, hundiendo la actividad económica en el fin egoísta, necesita ser retrotraída a lo universal imponiendo controles a la libertad de empresa y comercio. Por otra parte, el Estado administrativo no puede proteger al individuo de toda contingencia dañina. Según Hegel, el empobrecimiento de las masas asociado al enriquecimiento excesivo de algunos es inevitable en el marco de la sociedad civil y conduce a un callejón sin salida.[48] Por ello introduce las corporaciones como un modo de regular éticamente la particularidad egoísta del estamento industrial. El empresario industrial o el comerciante integrado a una corporación reconoce en los demás miembros corporativos sus mismos intereses y obtiene de ellos el reconocimiento de su honor professional. Ello le permite canalizar sus fines particulares en un sentido solidario, haciendo que la ayuda que reciben los más pobres pierda "su carácter accidental y lo que tiene de injustamente humillante."[49]

Sin embargo, las formas de integración establecidas en la sociedad civil no logran cumplir cabalmente con su objetivo de suscitar los hábitos y disposiciones que moderen la particularidad egoísta que caracteriza a los agentes que operan al interior del sistema económico o sistema de las necesidades. En la medida que la sociedad civil constituye un estado de naturaleza residual debe ser superada por la organización política del pueblo, es decir por el Estado. En este sentido, Hegel sostiene, al igual que los clásicos del contractualismo, que hay que salir del estado de naturaleza y entrar al estado civil. Pero este pasaje no se realiza, en su concepto, mediante la hipótesis de un contrato social originario, sino mediante un proceso de formación de la conciencia hacia la universalidad del espíritu que culmina en la constitución del orden político, e incluso más

47. *Philosophie des Rechts*, § 236.
48. Cf. Shlomo Avineri: *Hegels Theorie des modernen Staates*, trad. del inglés por R. y R. Wiggershaus, Francfort del Meno, Suhrkamp,1976, pp. 178-186.
49. *Philosophie des Rechts*, § 253.

allá de éste en el arte, la religión y la filosofía. El derecho y el Estado no surgen inmediatamente de la asociación de individuos aislados con sus determinaciones naturales, sino que presupone un proceso de socialización, que es a su vez un proceso de realización individual en el sentido hegeliano de la expresión, es decir como síntesis de la particularidad del individuo con la universalidad de la razón.

> "Rousseau ha tenido el mérito de establecer como principio del Estado un principio que no sólo según su forma (como por ejemplo el instinto de sociabilidad, la autoridad divina), sino también según su contenido, es pensamiento y, en realidad, el pensar mismo: la voluntad. Pero su defecto consiste en haber aprehendido la voluntad solo en la forma determinada de la voluntad individual [...], mientras que la voluntad general no era concebida como lo en y para sí racional de la voluntad, sino como lo común, que surge de aquella voluntad individual en cuanto consciente. La unión de los individuos en el Estado se transforma así en un contrato que tiene por lo tanto como base su voluntad particular, su opinión y su consentimiento expreso y arbitrario. [...] Contra el principio de la voluntad individual hay que reconocer que la voluntad objetiva es en su concepto lo en sí racional, sea o no reconocida por el individuo y querida por su arbitrio particular."[50]

El Estado es para Hegel la última manifestación de la universalidad que en las formas anteriores de la eticidad se mostraba solo parcialmente. En el Estado se supera toda forma de asociación que esté solamente al servicio de fines particulares. Su actividad es completamente independiente y no tiene que responder ante ningún poder superior. No obstante, recibe su fundamento de la religión, sin por ello subordinarse a las disposiciones de ninguna religión particular.[51] Religión y eticidad están intrínsecamente unidas, y lo que hace posible esta conexión es, según Hegel, su raíz común en la autoconciencia, y por ende el reconocimiento. Ello queda dicho de un modo especialmente claro en una anotación al § 552 de la Enciclopedia:

50. *Philosophie des Rechts*, § 258, Obs.
51. *Philosophie des Rechts*, § 270 Obs.

> "La verdadera religión [...] es la eticidad pensante, es decir, la eticidad que se hace consciente de la universalidad libre de su esencia concreta. [...] La eticidad es el espíritu divino como inhabitante en la autoconciencia, en el presente efectivamente real de ésta como presente de un pueblo y de sus individuos [...] De esta manera la religión es para la autoconciencia la base de la eticidad y del Estado."[52]

Además de ser un todo unitario, el Estado es para Hegel una realidad que proyecta su actividad fuera de sus límites, en relación con otros Estados que tienen similares pretensiones. La soberanía del estado se proyecta hacia el exterior en la forma de la autonomía frente a otro Estado. Hegel no sólo rechaza la teoría del contrato social, sino toda teoría que quiera poner como límite del Estado las leyes de la moral o del derecho internacional. En las relaciones entre los estados no existe una autoridad universal superior que imponga el cumplimiento de los compromisos. Por eso la única manera de que un Estado haga valer sus derechos es la guerra.[53] La guerra no es para Hegel un conflicto en el que una de las partes está del lado del derecho y la otra no. Ambas tienen pretensiones particulares con el mismo derecho. Por ello la guerra no suprime las relaciones entre los Estados, sino que es un caso especial de las mismas, que implica ciertas condiciones que hagan posible restaurar la paz.[54] De esta manera, en la guerra también se pone en juego el reconocimiento, aunque de un modo parcial, que según Hegel no puede culminar en la universalidad concreta de una totalidad: "Por el estado de guerra se pone en juego la autosuficiencia de los Estados, y se efectúa de alguna manera el reconocimiento mutuo de los pueblos libres individuales (§ 430)".[55]

Pero según Hegel la particularidad y la contingencia no tienen la última palabra en las relaciones entre los Estados. La guerra tiene para Hegel el sentido ético de realizar la capacidad del hom-

52. *Enzyklopädie*, § 552, Nota.
53. *Philosophie des Rechts*,§ 333, Obs., § 334.
54. *Philosophie des Rechts*, § 337 s.
55. *Enzyklopädie*, § 547. Cf. Vieweg, Klaus: "El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del derecho político externo de Hegel." En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13 (1996), Servicio de Comunicaciones UCM, Madrid, pp. 181- 208.

bre por ir más allá de sus intereses particulares y sacrificar su yo en aras de la soberanía del Estado.[56] Por otra parte, la ausencia de un pretor o árbitro universal por encima de los intereses particulares de los Estados no impide que el principio de la universalidad se haga presente a través del espíritu universal o espíritu del mundo, que no es otra cosa que la historia universal, la cual hace las veces de tribunal universal sobre los espíritus de los pueblos juzgando sobre la racionalidad de las pretensiones particulares y favoreciendo aquellas que están a la altura de los tiempos.[57]

Conclusión

Para concluir, constatamos que el concepto del reconocimiento se ha revelado a lo largo de su evolución en el pensamiento de Hegel como la estructura de un proceso de formación de la conciencia singular y de la conciencia común, que determina distintas formas de interacción y relaciones sociales tales como el amor, el trabajo, la lucha, el derecho, la política, la religión, etc.,[58] y que no puede ser reducido simplemente a una determinada concepción de la intersubjetividad, cuya mayor o menor presencia en un determinado período afecte en algún sentido esencial su importancia fundamental y permanente en la configuración global de la filosofía de Hegel.

A la luz del camino recorrido se puede señalar que los elementos que determinan el concepto del reconocimiento son al menos siete: eticidad, lucha, espíritu, voluntad general, autoconciencia, reconciliación, formación. No todos se presentan en cada una de las etapas del desarrollo de la teoría del reconocimiento de Hegel. En este sentido, no se trata de una teoría unitaria, sino de un complejo de elementos que van apareciendo, desapareciendo o modificándose a lo largo del tiempo. Si menciono al final el concepto de formación, no es porque sea el último en aparecer, sino por ser a mi

56. *Philosophie des Rechts*, § 323-24.
57. *Philosophie des Rechts*, §§ 341, 352.
58. Cf. De la Maza, Luis Mariano: "El reconocimiento como estructura ética fundamental", en: *Seminarios de Filosofía* 16 (2003), pp. 73-91.

juicio ha mostrado ser el más definitorio de la teoría hegeliana del reconocimiento, el que nunca deja de estar implícita o explícitamente presente en todas las etapas y enhebra como hilo conductor todos los demás aspectos.

Cabe preguntar por la pertinencia de la identificación entre reconocimiento e intersubjetividad, que por cierto no proviene del propio Hegel, sino de sus comentaristas. Desde luego, ambas estructuras tienen algo en común, a saber el paso desde la consideración de sujetos singulares por separado a una universalidad que reúne bajo sí a una multiplicidad de sujetos. Pero mientras el concepto de reconocimiento permite interpretar esta reunión de sujetos en diferentes sentidos, que van desde la interacción horizontal de individuos independientes hasta la forma más vertical de reconocimiento bajo la universalidad sustancial y concreta del Estado, pasando por la universalidad abstracta del derecho, el concepto de intersubjetividad que muchos intérpretes de Hegel echan de menos en su obra madura parece reservado principalmente para uno solo de aquellos sentidos, que es el de los individuos que, sin perder su calidad de tales, entran en relaciones a través de la cuales se crea un tejido social que nunca llega a constituir una unidad sustancial. Este sentido de la intersubjetividad se basa en un concepto del sujeto contrapuesto al de sustancia, mientras que el concepto de reconocimiento hegeliano remite, por el contrario, a un sujeto que no supera la objetividad sustancial para permanecer separado y ajeno a ésta, sino para retornar a ella en un nivel superior de subjetividad y sustantividad, una subjetividad sustantiva o una sustantividad subjetiva, que es como hay que entender según Hegel tanto al Estado como a Dios.

Una vez establecida esta distinción, es sin embargo perfectamente legítima la crítica que se ha hecho de algunos aspectos de esta teoría, en la medida que la pretendida mediación entre la existencia particular de los individuos y su integración en un sistema político totalizante resulta finalmente en una insuficiente capacidad de distinguir entre la idea del Estado y los Estados realmente existentes, y no permite valorar adecuadamente formas de interacción social en donde prevalecen singularidades irreductibles al todo, tales como las juntas de vecinos, los sindicatos, las iglesias, los partidos políticos, etc. Asimismo no considera la necesaria capacidad de enfrentar manipulaciones ideológicas y abusos de poder

que requieren de una respuesta decidida de parte de individuos o agrupaciones sociales capaces de velar por formas particulares del bien que no están en contradicción con el bien común, sino que por el contrario contribuyen decisivamente a él.[59] Esta crítica, por demás pertinente, e incluso necesaria, no debe, sin embargo, hacernos perder de vista lo esencial de la enseñanza de Hegel acerca del reconocimiento como el camino de superación de las tendencias egoístas de los individuos mediante su integración en perspectivas teóricas y prácticas más amplias que las de su horizonte particular.

Recibido el 09/09; aceptado el 10/09.

59. Cf. por ejemplo las observaciones críticas de Charles Taylor: *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 542 s.; Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1988, p. 84; Paul Ricoeur: *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 298.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Direction : Michel Meyer

c/o Université Libre de Bruxelles, C.P. 188
50, avenue Franklin-Roosevelt / B-1050 Bruxelles (Belgique)
Tél. 32 2 650 25 61 / Fax 32 2 650 45 61
e-mail : tsalis@ulb.ac.be

3-2009 / volume 63 / nº 249

GOETHE

Françoise LARTILLOT
Introduction. Goethe ou l'im-probable rencontre de la philosophie et de la poésie

Jean-Marie VALENTIN
La parabole, la métaphore et l'oxymore. Sur les Affinités électives

Andreas ANGLET
La notion de temps chez Goethe

Dennis L. SEPPER
Goethe, Newton and the Imagination of Modern Science

Angèle KREMER-MARIETTI
Schopenhauer, Goethe et la théorie des couleurs

Joël BERNAT
Sigmund Freud et la fonction Goethe

Naoji KIMURA
Goethe und die östliche Philosophie

Prochains fascicules / Forthcoming

Hintikka
Postmodernism and Rationality
Le théâtre des Grecs au romantisme
Le théâtre du romantisme à nos jours

INFERENCIA Y RACIONALIDAD EN HEGEL[1]

Darío Perinetti
Université du Québec à Montréal

RESUMEN: La *Ciencia de la Lógica* es, para una mayoría de intérpretes, un libro de metafísica. Aquí se sostiene que, por el contrario, ésta debe ser leída como una filosofía de la lógica. Su rasgo central es un antiformalismo que se caracteriza por las siguientes tesis: 1) el formalismo no puede explicar la validez lógica; 2) las propiedades lógicas no son reductibles a propiedades gramaticales; 3) el contenido de todo concepto se explica en términos de relaciones inferenciales a otros conceptos y 4) la validez lógica se explica en términos de la relación que un razonamiento mantiene con ciertos contenidos conceptuales (las Ideas). Esta concepción resulta de la radicalización de una idea kantiana y apunta a una teoría normativa de nuestras prácticas conceptuales, no a una ontología.

PALABRAS CLAVE: Hegel, lógica, semántica, razón, conceptos

ABSTRACT: Hegel's Logic is usually read as a book in metaphysics. Against this reading, I will argue that it ought rather to be read as a philosophy of logic, the main feature of which is its critique of formalism. The following claims capture the core of Hegel's anti-formalism: 1) formalism cannot explain logical validity; 2) logical properties cannot be reduced to grammatical properties; 3) the content of every concept can be accounted for in terms of the inferential relations it holds with other concepts; 4) logical validity can be accounted for in terms of the relations a reasoning maintains with some conceptual contents (Ideas). This conception of logic results from a

1. Algunas de las ideas expuestas en este artículo son el fruto de discusiones que tuve con Iain Macdonald y mi colega Mathieu Marion. Roxana Paniagua Humeres tradujo al castellano una primera versión de este artículo escrita en francés. La redacción de este texto ha sido facilitada por un subsidio del *Fond Québécois de recherche sur la société et la culture* (FQRSC).

radicalisation of a Kantian thesis and aims at a normative theory of conceptual practices, not at an ontology.

KEYWORDS: Hegel, logic, reason, semantics, concepts.

No obstante su título, la *Ciencia de la Lógica* es, para la mayoría de los lectores de Hegel, un libro de metafísica. Esta interpretación parece caer de suyo, ya que de otro modo ¿qué sentido habría que darle a las secciones de esta obra que tratan del Ser, de la Esencia o de la Substancia? ¿Qué sentido habría que darle a la "confusión" constante entre categorías del pensamiento y categorías de la realidad? Una lectura rápida del índice del libro tiende a confirmar esta impresión. En efecto, pocos son los capítulos del texto que presentan una cierto parecido con los que comúnmente se encuentran en libros de lógica, mientras que la semejanza con tratados de metafísica es patente a través de toda la obra. Si, como sugería Croce, se debe distinguir entre lo vivo y lo muerto en el pensamiento de Hegel, pareciera que la *Lógica,* en tanto retorno a una metafísica anterior al giro crítico que Hume y Kant han impuesto en filosofía, deba ser clasificada del lado de lo muerto.

Como es de esperar, esta lectura metafísica de la *Lógica* predomina entre intérpretes como Horstmann y Schnädelbach que, contra una tendencia marcada en el mundo anglosajón a leer a Hegel en clave contemporánea, consideran que no hay que olvidar el carácter netamente metafísico del proyecto hegeliano en su conjunto. Pero lo más curioso es que intérpretes que reivindican una lectura hegeliana "de izquierda", y particularmente aquellos como Robert Brandom que se han interesado en los aportes de Hegel a la semántica y a la lógica, también aceptan esta lectura metafísica de la *Lógica* y se interesan exclusivamente en la *Fenomenología del Espíritu.* [2]

2. Véase, Rolf-Peter Horstmann, "Hegels Ordnung der Dinge. Die "Phänomenologie des Geistes" als 'transzendentalistisches' Argument für eine monistische Ontologie und seine erkenntnistheoretischen Implikationen", *Hegel-Studien*, 41, 2006, p. 9-49; Herbert Schnädelbach, „Wir Kantianer: Der kritische Weg heute", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 53, no. 6, (2005) pp. 835-850 ; Robert Brandom, "Sketch of a Program for a Cri-

El problema con esta interpretación es que nos conmina a leer la *Lógica* en clave meramente histórica (*bloß historisch,* diría Hegel), como un gran monumento de la metafísica, digno de exégesis pero desprovisto de interés filosófico. No se trata de negar que Hegel proyectaba una metafísica ni tampoco que algunos aspectos de esta metafísica, como el proyecto de una *Enciclopedia,* sean en efecto más dignos de un interés histórico que de un examen estrictamente filosófico. Pero no hay que olvidar que la metafísica de Hegel comienza con una larga y compleja discusión sobre el conocimiento y la estructura de la vida conceptual, discusión que se entabla en la *Fenomenología* y se prosigue en la *Lógica.* Lo que diferencia el proyecto hegeliano de las metafísicas anteriores es que éste se presenta como el resultado y no la causa de ciertas tesis sobre la lógica y el conocimiento. Por ello, antes de condenar el proyecto hegeliano al lado indeseable de la línea divisoria de Croce, cabría preguntarse seriamente por qué Hegel consideró que el título apropiado para su obra era *Ciencia de la Lógica.*

Las páginas que siguen serán dedicadas a defender la tesis que la *Lógica* de Hegel debe ser leída como un texto de filosofía de la lógica y no cómo una metafísica, y que el rasgo central de la lógica hegeliana es su antiformalismo. Con este fin, trataré de explicar en primer lugar que el antiformalismo lógico de Hegel es una tesis reconocible en filosofía de la lógica. A continuación intentaré caracte-

tical Reading of Hegel. Comparing Empirical and Logical Concepts", *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus,* vol. 3 (2005), pp. 131-161 ; John McDowell, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009) y Darío Perinetti y Ricard, Marie-Andrée, *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel : Lectures contemporaines*, coll. "Fondements de la politique" (Paris: Presses universitaires de France, 2009). Entre las pocas lecturas de la *Ciencia de la Lógica* que toman en serio el carácter lógico y semántico de las tesis que Hegel defiende se encuentra: Pirmin Stekeler-Weithofer, *Hegels analytische Philosophie : Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung* (Paderborn: F. Schöningh, 1992). Para una discusión detallada del conflicto entre la interpretación metafísica y la interpretación semántica de la *Lógica* de Hegel se puede consultar la tesis doctoral de Schick : Friedrike Schick, *Hegels Wissenschaft der Logik : metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?* (Freiburg ; München: Alber, 1994).

rizar el antiformalismo hegeliano como el producto de la adopción de las siguientes tesis:

1. Una concepción formalista del razonamiento no puede explicar en qué consiste la validez lógica.
2. Las propiedades lógicas no son reductibles a propiedades gramaticales
3. El contenido conceptual de *todo* concepto se explica en términos de relaciones inferenciales a otros conceptos.
4. La validez lógica se explica en términos de la relación que un razonamiento mantiene con ciertos contenidos conceptuales (las Ideas).

En el curso de esta discusión se sostendrá la idea que la concepción hegeliana de la lógica resulta de la generalización y radicalización de una idea kantiana y que la concepción de la lógica a la que Hegel arriba, lejos de representar un retroceso respecto a Kant, apunta a una teoría normativa de nuestras prácticas conceptuales y no a una ontología.

Hegel y el formalismo en lógica

La *Ciencia de la Lógica* de Hegel difiere drásticamente de lo que se considera actualmente como lógica por su antiformalismo. Una gran parte de la lógica postfregeana se identifica de manera fundamental con la idea de que lo lógico se define por su independencia respecto de todo contenido material. Un término, una proposición, una función proposicional, una variable proposicional o un razonamiento poseen propiedades lógicas si y sólo si ciertas condiciones gramaticales –esencialmente sintácticas– son satisfechas, y esto, independientemente de todo contenido material. Llamaré aquí "formalista" a toda concepción en filosofía de la lógica que defienda la idea que las propiedades lógicas son sólo explicables si se las considera como propiedades exclusivamente formales. Es preciso por ello distinguir el formalismo en filosofía de la lógica de la lógica formal, ya que, como se verá, no es imposible para un lógico formal ser antiformalista en filosofía de la lógica. El credo al que adhiere una gran mayoría de lógicos contemporáneos y que pro-

viene de una aceptación muchas veces solamente implícita del formalismo en lógica es el siguiente: 1) la lógica no nos informa sobre el mundo, 2) el mundo no impone restricciones a la lógica y 3) las verdades lógicas no enuncian hechos.[3] Dicho de otro modo, la no-identidad entre pensamiento y realidad es un supuesto bien enraizado en la lógica contemporánea.

Hegel critica el credo formalista en los primeros párrafos de la Introducción a la *Ciencia de la Lógica,* cuando sostiene que las concepciones de la lógica que preceden la suya reposan sobre "…la separación dada de una vez para siempre en la conciencia ordinaria, del *contenido* del conocimiento y de la *forma* de éste, es decir, en la separación de la *verdad* y la *certeza*." (*CdL* I, 59 ; *GW* 21, 28).[4] Hegel precisa que la significación de esta oposición entre forma y contenido o materia del conocimiento reside en que para el formalista "…el objeto es algo por sí completo, acabado, y para su realidad [*Wirklichkeit*] puede prescindir completamente del pensamiento; el pensamiento, por el contrario, es algo imperfecto, que necesita completarse primero con una materia y amoldarse a ella como una forma blanda, indeterminada" (*ibíd*., trad. ligeramente modificada).[5]

---

3. John MacFarlane, "What does it Mean to say that Logic is Formal?", Tesis de Doctorado, University of Pittsburgh, 2000, p. 62.

4. Las referencias a la *Ciencia de la Lógica* serán indicadas en el texto por la sigla *CdL* seguida del número de volumen en números romanos y del número de página de la edición castellana y por la sigla *GW* seguida del número de volumen y del número de página de la edición crítica alemana de las obras de Hegel. La edición castellana utilizada es G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, tr. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Librería Hachette, 1956. La edición alemana de referencia es G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968 -). Las referencias a la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* serán indicadas en el texto por la sigla *Enz.* seguida del número de párrafo y en algunos casos de la abreviación "Anm." para indicar que se trata de una *Anmerkung.*

5. Cabe preguntarse quiénes son los predecesores a los que Hegel imputa este dualismo entre forma y contenido. Es común pensar que la mayoría de las lógicas son formales por lo menos desde la silogística aristotélica. Esta es la opinión que se vierte en las "historias oficiales" de la lógica como la de Kneale & Kneale y la de Bochenski. Desde ese punto de

Esta idea hegeliana de que la lógica no debe separar forma y contenido goza hoy en día de poco favor porque, por interesante que parezca, se la considera una posición inviable en filosofía de la lógica. Si el formalismo en lógica ha tenido tanta aceptación es porque, para la lógica clásica,[6] la tarea de explicar en qué consiste la validez lógica –tarea central de la filosofía de la lógica– sólo es posible respecto a las propiedades formales de los razonamientos. Se admite comúnmente que una *inferencia* es válida si la conclusión a la que conduce es una *consecuencia lógica* del conjunto de premisas que la precede. Importa entonces distinguir el *acto subjetivo* de inferencia de la *relación objetiva* de consecuencia lógica que, en un razonamiento válido, existe entre el conjunto de premisas y la conclusión.[7] Esta distinción es importante para poder explicar el error lógico: una inferencia es inválida si no existe una relación de consecuencia lógica entre el conjunto de premisas y la conclusión. Para la lógica clásica, la posibilidad de determinar si una inferencia expresa o no una relación de consecuencia lógica entre las premisas y la conclusión depende de la posibilidad de identificar ciertas propiedades inherentes a un razonamiento, que son insensibles a variaciones de contenido, contexto o información. Si tomamos como ejemplo un silogismo en *Barbara:*

vista, los "predecesores" a los que Hegel se refiere son muchos y comienzan probablemente con el estagirita. John MacFarlane sostuvo recientemente que la distinción estricta entre forma lógica y contenido es en realidad una invención de Kant, de suerte que la definición de la lógica como una ciencia formal sería algo relativamente reciente. Véase Joseph M. Bochenski, *Formale Logik*, *Orbis Academicus, Bd. Iii, 2* (Freiburg,: K. Alber, 1956), W. C. Kneale and Martha Kneale, *The Development of Logic* (Oxford [Oxfordshire], New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1984), John MacFarlane, *Op. Cit*.

6. Por "lógica clásica" entiendo aquí tanto la silogística tradicional como la lógica de predicados de primer orden.

7. Sobre la diferencia entre inferencia y consecuencia lógica véase G. Sundholm, "Inference, Consequence, Implication: A Constructivist's Perspective," *Philosophia Mathematica.* 6, no. 2 (1998); John Etchemendy, *The Concept of Logical Consequence* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990) y Dag Prawitz, "Remarks on some approaches to the concept of logical consequence," *Synthese*, 62 (1985), pp. 153–171.

Todos los X son Y /Todos los Y son Z/ Por lo tanto: Todos los X son Z

La idea aquí es que si un razonamiento respeta este patrón formal de inferencia, la relación entre las premisas y la conclusión será siempre una relación de consecuencia lógica sin importar los contenidos concretos con los que se sustituya X, Y y Z, el contexto en el que se produce la inferencia o el grado de información que posee el sujeto que la efectúa.

Distinto es el caso de un razonamiento inductivo, de un razonamientos informal, de un razonamiento práctico o de un razonamiento que se produce en un contexto en el que el sujeto que efectúa la inferencia no posee toda la información necesaria ni el tiempo para obtenerla. Si uno razona, por ejemplo, que los autos se detendrán porque el semáforo está en rojo; la inferencia parece no solamente aceptable, sino que tanto apostamos a la verdad de la conclusión que cotidianamente tomamos la decisión de atravesar calles y avenidas sin por ello pensar que nuestras vidas corran un gran riesgo. Pero en otro contexto esta conclusión puede no ser aceptable. Si, a modo de ejemplo, se sabe que en una ciudad determinada nadie respeta las señales de tráfico o que los conductores que pasan por esta avenida, en este preciso momento, son todos daltónicos, en esos casos la inferencia es claramente incorrecta. Como se puede observar, este tipo de inferencia es sensible al contenido, al contexto, a las capacidades cognitivas del razonador y a la información disponible y, por ello, la conclusión "los autos se detendrán" es a veces admisible, a veces inadmisible como lo sería también la conclusión practica "puedo cruzar la calle sin riesgo".

Por esta razón, para la lógica clásica, en este tipo de razonamientos no se puede determinar a ciencia cierta qué tipo de condiciones deben ser satisfechas para que exista una relación de consecuencia lógica entre el conjunto de premisas y la conclusión. La aceptabilidad de este tipo de razonamientos depende de reglas tales como el cálculo de probabilidades o reglas propias al razonamiento práctico en contextos de incertidumbre. Para decirlo de otra manera, los criterios de validez propios a este tipo de razonamiento no son de índole rigurosamente lógica sino que asumen un carácter epistémico o psicológico.

La explicación de en qué consiste la validez de un razonamien-

to depende así de la posibilidad de determinar un criterio objetivo que nos permita establecer si una conclusión es o no es la consecuencia lógica de un conjunto de premisas. En la medida en que lo que se busca es validar el razonamiento, el criterio de validez –la relación de consecuencia lógica– parece sólo ser identificable en un contexto en donde se pueda hacer abstracción del contenido, del contexto, del nivel de información y de las capacidades cognitivas del sujeto que efectúa la inferencia. Por ello, la lógica clásica considera que la validez lógica sólo puede ser explicada respecto a propiedades formales de un razonamiento, ya que en toda otra situación las variaciones de contenido, contexto, información y competencias cognitivas del razonador introducen "ruido" en la evaluación de un argumento.

Así, lo que motiva la fuerte adhesión al formalismo es la creencia que 1) la tarea de la lógica es explicar la validez del acto de inferencia, 2) la validez inferencial es explicable en términos de la relación objetiva de consecuencia lógica y 3) esta relación sólo es claramente identificable en un contexto formal. La consecuencia del formalismo es que se carece de medios para identificar criterios lógicos de validez para los razonamientos entimemáticos, informales y dependientes del contexto que constituyen la gran mayoría de los razonamientos cotidianos. El formalismo lógico posee un gran poder explicativo, pero este poder tiene un alcance bastante limitado.

Un aspecto adicional del credo formalista consiste en la identificación entre propiedades lógicas y propiedades gramaticales. Para el formalista, una proposición tiene propiedades lógicas si y sólo si satisface ciertos criterios sintácticos que rigen la relación entre sujeto y predicado o entre función y argumento proposicionales. Un razonamiento posee propiedades lógicas en la medida en que la relación sintáctica entre las premisas y la conclusión corresponde a ciertos patrones formales de inferencia. También respecto a este aspecto del credo formalista se observa el limitado alcance de su poder explicativo. Estos límites se manifiestan en casos en los que dos razonamientos que presentan las mismas propiedades sintácticas no poseen sin embargo las mismas propiedades lógicas. Considérese lo que ocurre en el caso de los argumentos siguientes:

(1) Juan es simpático/Juan es cordial/ Por lo tanto: Juan es simpático y cordial.

(2) Alguien es simpático/Alguien es cordial/Por lo tanto: Alguien es simpático y cordial.

Si bien desde el punto de vista de la forma gramatical estos dos argumentos presentan la misma estructura, sus propiedades lógicas difieren sustancialmente ya que el argumento (1) es válido y el argumento (2) no lo es. Una manera de demostrarlo es que la conjunción de "Juan es simpático" y "Juan no es simpático" genera una contradicción, mientras que la conjunción de "alguien es simpático" y "alguien no es simpático" no produce contradicción.[8]

Tanto en lo que respecta a los problemas que suscitan los razonamientos informales como en lo que atañe a las dificultades ligadas a la identificación entre propiedades lógicas y propiedades gramaticales, el formalismo en lógica dista mucho de poder explicar claramente en qué consiste la validez lógica. La lógica clásica se limita a ofrecernos "patrones" o modelos formales de lo que es un buen razonamiento pero 1) carece de medios para explicar qué es lo que vuelve válidos los razonamientos que respetan estos patrones formales de inferencia y 2) los patrones formales que ofrece cubren un espectro relativamente limitado del conjunto de razonamientos que nuestras intuiciones lógicas consideran como válidos o admisibles.

De lo dicho hasta aquí se desprende que es rigurosamente posible criticar el formalismo en filosofía de la lógica sin por ello abandonar la idea de que la práctica de la lógica deba centrarse en el estudio de sistemas formales. La razón es que los motivos que conducen a la práctica de la lógica formal pueden ser totalmente independientes de las razones que motivan la tesis formalista en filosofía de la lógica. La discusión sobre el formalismo gira en torno a

8. Para una discusión detallada de este tipo de problema véase John Etchemendy, "The Doctrine of Logic as Form," *Linguistics and Philosophy* 6, no. 3 (1983), pp. 319-334. Etchemendy señala que el formalista puede evitar esta objeción sosteniendo que si la convergencia entre propiedades lógicas y propiedades gramaticales no es perfecta en la sintaxis de la gramática de superficie, es porque ocurre a nivel de la sintaxis de la gramática profunda. Pero no resulta obvio que esta respuesta facilite las cosas para el que sostiene una teoría formalista.

cuál es la mejor manera de explicar la validez lógica y no toca el problema de evaluar la conveniencia expresiva de recurrir a sistemas formales en la práctica de la lógica. Esto permite apartar una objeción muy común a la *Lógica* de Hegel que podría resumirse de esta manera: sea cual fuere el mérito de esta obra, ella no trata de lo que hoy en día se entiende como lógica y que es indisociable del estudio de lenguajes formales. Si, como se sostiene en el presente trabajo, la crítica hegeliana del formalismo apunta esencialmente al problema de explicar en qué consiste la relación de consecuencia lógica, sus argumentos se inscriben en el cuadro de una historia de la filosofía de la lógica y, de resultar convincentes, conservan no sólo un interés innegable para esta tradición sino también para la filosofía de la lógica contemporánea.

De la razón al contenido: Kant y Hegel

Hegel aborda su crítica al formalismo en lógica a partir de una discusión sobre la relación que existe entre inferencia y contenido conceptual. El supuesto formalista que se ataca es el que establece que se trata de dos elementos heterogéneos. El contenido conceptual sería algo dado, un *dato* que proviene del exterior del sujeto vía la sensibilidad o la intuición intelectual, mientras que la inferencia sería un acto que la mente realiza sobre ese dato. Hegel aborda este problema mediante una interrogación sobre la tensión aparente entre dos acepciones comunes de "razón"; una en la que ésta es concebida como productora de contenidos y otra en la que la razón es la instancia que gobierna los actos inferenciales. Por un lado, en la tradición filosófica se entiende por "razón" una fuente de principios o leyes universales. El *Noûs* de la filosofía helenística o el derecho natural en ciertas concepciones del medioevo tardío y de la temprana modernidad, son maneras de nombrar una razón universal que es fuente de leyes tanto para la naturaleza como para el mundo moral. Bajo esta acepción "razón" denota un principio sustancial (por oposición a "formal") de orden o legalidad. Las leyes de la razón, en este sentido, poseen contenido y por ende no son formales. En su segunda acepción, empero, se entiende por "razón" la facultad de sacar conclusiones por medio de razonamientos, facultad que opera siguiendo reglas estrictamente formales.

En las primeras líneas de la sección de la *Ciencia de la Lógica* consagrada al "silogismo", Hegel plantea este problema de la manera siguiente :

> "Desde hace mucho tiempo el inferir [*das Schliessen*] ha sido atribuido a la razón; pero, por otro lado, se habla de la razón en sí y por sí, de principios y leyes racionales, de tal manera que no resulta claro cómo aquella razón, que infiere [*schließt*], y esta razón, que es la fuente de leyes y otras verdades eternas y pensamientos absolutos, puedan estar en conexión recíproca." (*CdL* II, 357; *GW* 12, 90, traducción modificada)

A primera vista, este tipo de problema parece más propio de la cosmología o de la teología que de la lógica. Sin embargo, la posibilidad de pensar *en el cuadro de una Lógica* la relación entre la razón como principio de orden para la realidad y la razón como principio formal del raciocinio se presenta claramente para quien sostiene que la mente humana, bajo ciertas condiciones, asume un rol de legislador respecto de la realidad. Es por ello que al formular esta pregunta Hegel transita conscientemente una senda abierta por la revolución copernicana de Kant, quien también distingue la razón en su "uso lógico" de la razón en su "uso real" (*KrV* A299/B355).[9] Contra toda una tradición que tiende a pensar el contenido conceptual como algo *dado* al sujeto; esto es, como una materia prima sobre la cual el entendimiento y la razón humanos realizan *luego* su labor, Kant es quizás el primero en plantear la posibilidad de pensar el *contenido* de ciertos conceptos como *producto* de actos lógicos.

Kant distingue dos clases de conceptos que pueden ser pensados como productos de actos lógicos: los conceptos puros del entendimiento o categorías y los conceptos puros de la razón o ideas trascendentales. El objeto de la sección de la *Crítica de la Razón Pura* conocida como la "deducción metafísica" es precisamente el de poder mostrar que es posible "deducir" el contenido de los conceptos puros del entendimiento a partir de las formas lógicas de todo jui-

9. Las referencias a la *Crítica de la razón pura* de Kant se indican en el texto con la sigla *KrV* y remiten a la paginación de las ediciones originales en alemán de 1781 (edición A) y 1787 (edición B). La traducción castellana utilizada es la siguiente: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, tr. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.

cio si se muestra que la misma función que gobierna el acto de sintetizar representaciones diversas en un juicio rige también el acto de sintetizar representaciones diversas en una intuición (*KrV* A79/B104-5). Kant intenta así mostrar que el *contenido* de los conceptos puros del entendimiento es el producto de un acto lógico; o, más precisamente, de la serie completa de formas que reviste el acto de juzgar. Se establece así una relación entre el estudio de las formas posibles de un acto lógico (el juicio) y las formas posibles con que un sujeto dotado de entendimiento estructura la realidad empírica o fenomenal (las categorías).[10]

Distinto es el caso de la segunda clase de conceptos que pueden ser pensados como productos exclusivos de actos lógicos. Los conceptos puros de la razón o ideas trascendentales son producto de un acto lógico diferente: el raciocinio. En la *Critica de la Razón Pura,* Kant afirma en efecto que los conceptos puros de la razón son el producto de un razonamiento y, por ende, son conceptos *inferidos* (*geschlossene*, *KrV*, A310/ B366). Por ello considera la posibilidad de establecer para el caso de los conceptos puros de la razón un argumento paralelo al de la deducción metafísica, en el que se establezca que el contenido de las ideas trascendentales es instituido por un acto inferencial (*KrV* A 321/B377-78). Este argumento debería revelar que la misma función que gobierna el acto lógico de raciocinio rige también el acto de conferir unidad sistemática a un conjunto de conocimientos y por consiguiente que se puede "deducir" la serie completa de conceptos puros de la razón de la serie completa de formas

10. Me refiero aquí a lo que Kant pretende realizar en la "deducción metafísica" sin detenerme a evaluar si el argumento que ofrece es convincente. Varios son los intérpretes de Kant que consideran que la deducción metafísica no es una de las secciones más logradas de la *Crítica de la Razón Pura,* sobre todo en lo que toca al problema de la "completud" de la tabla de juicios. Para una defensa bien articulada de este argumento kantiano puede consultarse Béatrice Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger : sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*, (Paris: Presses universitaires de France, 1993). Véase también Klaus Reich, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel* (Berlin: Schoetz, 1932); Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Ed. revisada y ampliada. (New Haven Conn. ; London: Yale University Press, 2004), pp. 146-56.

lógicas del raciocinio. La tentativa de "deducción metafísica" de las ideas trascendentales revela sin embargo una asimetría fundamental entre, por un lado, la relación entre juicio y categorías y, por otro lado, la relación entre raciocinio y conceptos puros de la razón. Esta asimetría juega un papel central en el idealismo trascendental de Kant porque conduce a distinguir el rol constitutivo de las categorías respecto de la realidad fenomenal del rol simplemente regulador de las ideas trascendentales respecto de la realidad noumenal.

Para Kant la función común a la razón en su uso lógico y en su uso real es la siguiente: "…la razón, en la inferencia, procura reducir la gran multiplicidad del conocimiento del entendimiento al mínimo número de principios (condiciones universales), y [procura] efectuar, con ello, la máxima unidad de ellos". (*KrV* A305/B362) Considérese el caso del juicio "Sócrates es mortal". Este juicio puede simplemente expresar un conocimiento producido por el entendimiento si se lo toma como producto de la experiencia (Sócrates, de hecho, ha muerto…). Pero se vuelve un conocimiento racional si sé que Sócrates es mortal *porque* sé también que Sócrates es un hombre y que todos los hombres son mortales. En este caso, mi conocimiento de la mortalidad de Sócrates se presenta como derivado de un conocimiento más general (todos los hombres son mortales) que resulta ser una condición del conocimiento particular (Sócrates es mortal). La tarea de la razón consiste en tratar de hallar, para un conocimiento condicionado dado, la condición más general bajo la cual éste se encuentra subsumido. La razón en su uso lógico se guía así por lo que Kant llama una "máxima lógica" (*logische Maxime*) y que asume la forma de un imperativo intelectual: "…encontrar, para el conocimiento condicionado del entendimiento, lo incondicionado, con lo cual se consuma la unidad de él" (*KrV* A307/B364).[11] Ahora bien, la satisfacción completa de esta exigencia intelectual sólo es posible si, al remontar por medio de razonamientos la serie de condiciones más generales a las que se subordina un conocimiento particular, la razón logra elevarse a un conocimiento universal que sea condición de todos los conocimientos que se le subordinan sin ser a su vez condicionado por ningún otro conocimiento más general. Tal conocimiento universal es lo

11. Al respecto véase Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, p. 312.

que Kant llama un principio incondicionado (*unbedingt*) o absoluto y contiene la totalidad de condiciones para un condicionado dado (*KrV* A324-27/B380-83). Tal principio expresa un ideal de máxima coherencia en nuestros conocimientos, un principio de unidad sistemática de la razón. El acto lógico de razonar conduciría así a la obtención de un principio universal de unidad de la multiplicidad de conocimientos –a un concepto racional (*Vernunftbegriff*)– y una "deducción metafísica" de los conceptos puros de la razón, análoga a la que existe para las categorías del entendimiento, resultaría igualmente posible.

Sin embargo la *máxima* lógica (que expresa el procedimiento formal que un razonamiento debe respetar), sólo puede devenir un *principio* de la razón pura (que establece la realidad de la unidad sistemática de nuestros conocimientos) si se admite que "si lo condicionado es dado, está dada también (es decir, está contenida en el objeto y en su conexión) toda la serie de condiciones subordinadas unas a otras, la cual es, por tanto, ella misma incondicionada" (*KrV* A307-8/B365). Ahora bien, dos obstáculos insalvables impiden que esta máxima devenga *conocimiento* y, así, pueda ser considerada un principio. Por un lado, lo que este principio pretende representar no es objeto de una experiencia posible y por ende no es cognoscible por el entendimiento. Por otro lado, la razón humana no puede recorrer la serie infinita de condiciones a las que se subordina un conocimiento condicionado dado. Lo máximo a lo que la razón puede aspirar es a *suponer* que cuando un conocimiento condicionado es dado, también lo es la serie de sus condiciones aún cuando ésta no sea de hecho cognoscible. Es por ello que el acto lógico de juzgar (que se rige por la *máxima lógica*) conduce a la formulación de conceptos puros de la razón o ideas trascendentales, pero sólo en tanto "ficciones heurísticas" (*KrV* A771/B799) o ideales reguladores. No obstante, estas suposiciones no son arbitrarias o producto de la imaginación sino que expresan un ideal inherente a la forma del raciocinio (*KrV* A327/B384).

Respecto a la razón existe también para Kant una relación entre acto lógico (el raciocinio) y contenido conceptual (los conceptos puros de la razón o Ideas), pero esta relación difiere de la que existe entre el acto de juzgar y las categorías y por ello no hay simetría entre las dos "deducciones metafísicas". En el caso del entendimiento la forma del juicio conduce a la serie de conceptos puros

que estructuran la realidad empírica (en tanto objeto de una experiencia posible): las reglas formales de un acto lógico producen las leyes formales de la realidad fenomenal. Existe así "identidad" entre forma del entendimiento y forma de la realidad empírica. En lo que atañe a la razón, las reglas formales del razonamiento conducen a la postulación de conceptos puros que pretenden estructurar la realidad en sí; pero estos conceptos no hacen sino expresar el ideal normativo de máxima coherencia en nuestros conocimientos. La identidad entre pensamiento y realidad es postulada como un ideal normativo, como una hipótesis necesaria, no como un hecho.

En definitiva, Kant introduce en filosofía la posibilidad de pensar la relación existente entre la razón entendida como principio formal del pensamiento y la razón entendida como manera de pensar la unidad del mundo. Lo que vuelve posible esta relación es el hecho que, en los casos especiales de las categorías y las ideas trascendentales, el contenido de estos conceptos es instituido por un acto lógico. Esta relación entre razón inferencial y contenido conceptual se limita sin embargo, a dos clases de conceptos: las categorías y las ideas trascendentales. En ambos casos, los contenidos conceptuales instituidos por actos lógicos son estrictamente formales, no materiales (por ello se trata siempre de conceptos puros). Es por ello que Kant considera que el descubrimiento de esta relación entre inferencia y contenido es una contribución a lo que él llama lógica general, es decir, a la lógica formal que estudia el pensamiento en sí independientemente de su relación a la sensibilidad. Una vez circunscrito el caso especial de los conceptos puros, no es menos cierto que el contenido del resto de los conceptos proviene, en la óptica de Kant, siempre de la sensibilidad, nunca de actos lógicos. Finalmente, la relación entre actos lógicos y contenido establece una relación lógica entre pensamiento y forma de la realidad fenomenal. Esta relación es constitutiva en el caso de la relación entre juicio y categorías: las formas del juzgar conducen a las formas en que se estructura la realidad en tanto forma de la experiencia posible. En cambio, la relación es sólo normativa en el caso de la relación entre raciocinio e ideas trascendentales: las formas del razonar conducen a un principio de unidad sistemática de la realidad, pero este principio no representa la manera en que la realidad *es* sino como ésta *debe ser* para que se satisfaga la exigencia de máxima coherencia inherente a la actividad raciocinante.

De la razón al contenido: el argumento negativo

El nudo gordiano de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel estriba en la tentativa de generalizar y radicalizar la idea kantiana de que el contenido de ciertos conceptos es el resultado de actos lógicos. La idea hegeliana es que esta relación entre inferencia y contenido 1) es constitutiva de *todo* concepto y no sólo de un grupo privilegiado de conceptos formales y 2) opera fundamentalmente a nivel del razonamiento y no del juicio:

> "Sin embargo, es evidente (…) que la razón lógica, si es considerada como razón *formal*, debe esencialmente hallarse también en la razón que tiene que operar con un contenido; y más bien todo contenido puede ser racional sólo por medio de la forma racional." (*CdL* II, 358; *GW* 12, 90, subrayado mío)

Hegel avanza la tesis de que la "razón lógica" instituye el contenido de *todo* concepto mediante un argumento negativo. Se trata en primer lugar de mostrar la imposibilidad de captar un contenido conceptual independientemente de la relación lógica que éste mantiene con otros conceptos en un juicio. En segundo lugar se trata de mostrar la imposibilidad de captar un juicio, independientemente de la relación lógica que este mantiene con otros juicios en un silogismo. De esta manera se mostraría que no es posible captar un contenido conceptual independientemente del papel que éste juega en razonamientos.[12] Dicho de otro modo, el contenido de un concepto se determina por su rol inferencial. En el curso de este argumento, Hegel indica también que esta relación entre inferencia y contenido sólo se vuelve patente cuando se abandona la idea formalista que las propiedades lógicas son reductibles a propiedades sintácticas.

Hegel considera que las lógicas que preceden la suya han oscurecido el vínculo existente entre inferencia y contenido conceptual

12. Es esta idea la que conduce a Hegel, en las primeras líneas de su discusión sobre el silogismo, a afirmar de manera un tanto críptica que "…no sólo el silogismo es racional, sino que *todo lo racional es un silogismo*". (*CdL* II, 357; *GW* 12, 90)

por concebir el razonamiento como un agregado de *términos* y *enunciados* unidos entre sí por relaciones meramente sintácticas. El obstáculo principal para una comprensión de la relación esencial existente entre inferencia y contenido conceptual radica en la propensión de aquellas lógicas a tratar cada componente del razonamiento separadamente y considerar el todo como un compuesto de elementos atómicos. Esta manera de proceder torna misterioso el surgimiento de propiedades lógicas a partir de la simple composición sintáctica de términos en enunciados y de series de enunciados en silogismos. Para hacer explícita la relación que un razonamiento ambiciona expresar –la relación objetiva de consecuencia lógica entre las premisas y la conclusión– se vuelve necesario invertir el orden clásico en el cual las lógicas tratan el problema del razonamiento. En lugar de considerar el silogismo como un agregado de elementos básicos (términos y enunciados), Hegel nos invita a considerar como básico el silogismo. Desde esta óptica, un enunciado deviene juicio o un término deviene concepto sólo en función del rol que juega en un silogismo. El silogismo es el todo orgánico que explica o hace explícito lo que el juicio y el concepto son en virtud de sus roles inferenciales.[13]

Una comprensión cabal de lo que motiva esta inversión del orden explicativo tradicional requiere que en primer lugar se acepte el argumento negativo según el cual es imposible captar un con-

13. "La carencia de contenido de las formas lógicas se encuentra más bien sólo en la manera de considerarlas y tratarlas. Cuando son consideradas como determinaciones firmes, y por ende desligadas, en lugar de ser reunidas en una unidad orgánica, son formas muertas, donde ya no reside el espíritu, que constituye su concreta unidad viviente. Por eso carecen de contenido sólido, esto es de una materia, la que sería en sí misma un contenido valedero. El contenido de que carecen las formas lógicas, no es más que una base firme y una concreción de aquellas determinaciones abstractas; y esta esencia sustancial suele buscarse para ellas en su exterior. Pero la misma razón lógica es lo sustancial o real, que contiene en sí todas las determinaciones abstractas, y constituye su unidad sólida, absolutamente concreta. En consecuencia, no se necesitaba buscar muy lejos lo que se acostumbra a llamar materia. Si la lógica parece carente de contenido, no es culpa de su objeto, sino sólo de la manera cómo ese objeto está concebido." (*CdL*, I, 63-64; *GW* 21, 32)

tenido conceptual o el sentido de un juicio independientemente de la función que estos ocupan en un razonamiento. Hegel cumple el primer objetivo de este argumento en el capítulo de la lógica subjetiva dedicado al "concepto".

La idea de que se puede individuar un contenido conceptual por sí mismo e independientemente de toda relación a otros conceptos proviene, según Hegel, del equívoco que existe en el uso de las nociones de *representación* (*Vorstellung*) y *concepto* (*Begriff*); equívoco que induce una confusión ruinosa entre psicología y lógica.[14] Para Hegel es imprescindible distinguir entre contenido representacional y contenido conceptual. Un contenido representacional es un contenido informacional que remite a un objeto gracias a su relación con la memoria (*Gedächtnis*).[15] Una representación expresa de esta manera solamente la capacidad psicológica de reconocer una cosa gracias a la memoria de percepciones anteriores de la misma cosa o de cosas similares. Por ello uno posee *solamente* una representación cuando uno es capaz de reconocer una cosa sin por ello ser capaz de comprender o saber algo respecto de aquello a lo que uno alude. Para Hegel hay dos casos típicos de representación. El primero refiere a algo puramente singular, como por ejemplo una imagen mental que evoca una cosa individual. El segundo caso refiere a algo puramente universal o abstracto que se evoca por repetición o costumbre sin por ello poder explicarlo. Piénsese a modo de ejemplo en el término "Dios" tal como es usado por un niño pequeño (y por algunos menos jóvenes) y que evoca un conjunto de imágenes o narraciones que no conducen a un saber discursivo como el que pretende poseer un teólogo. En ambos casos se está en posesión de una representación simple que puede ser nombrada mediante un término. Sin embargo la posesión de una representación no implica la posesión de un concepto ya que los conceptos no son "simples", esto es, no pueden ser individuados inmediatamente. Para poder individuar un contenido como contenido conceptual se requiere considerar a la vez el contenido y su "diferencia intrínseca", es decir, su relación a otros contenidos:

> "Mientras un objeto existe en la representación, y especialmente en la memoria, o también representa la determinación abstracta del pensamiento, puede ser del todo simple. Incluso el objeto más rico en sí, por ejemplo el espíritu, la naturaleza, el mundo, y aún Dios –concebido totalmente al margen del concepto en la simple representación de la expresión igualmente simple: espíritu, naturaleza, mundo, Dios– es sin duda algo simple, donde puede detenerse la conciencia, sin destacar más una particular determinación o una nota propia; pero los objetos de la conciencia no pueden quedar constituidos por estos objetos simples, ni tampoco por representaciones o determinaciones abstractas del pensamiento, sino que tienen que ser concebidos, es decir, que su simplicidad tiene que ser determinada mediante su diferencia intrínseca." (*CdL* II, 295; *GW* 12, 45)

Se puede comprender mejor la diferencia entre representación y concepto si se presta atención a la diferencia entre lo que se puede hacer con una representación y lo que se puede hacer con un concepto. Considérese el caso de las respuestas que un loro y un ser humano pueden dar ante el mismo tipo de estímulo perceptivo. Un loro bien entrenado para decir "rojo" cada vez que se le presenta una muestra de ese color puede responder de manera tan confiable como un humano a estímulos rojos. ¿Qué nos impide entonces atribuirle la posesión del concepto "rojo" y, por tanto suponer que la reacción del animal ante el estímulo es, de hecho, una respuesta cognitiva que implica un saber? Supóngase otra situación en la que

14. Hegel dirige esta crítica tanto a la psicología de su época como a la filosofía kantiana: "Pero, de cualquier manera que sean constituidas ahora las formas que preceden al concepto, hay que tener en cuenta … la *relación*, en que el concepto está *pensado con respecto a aquéllas* [formas]. Tanto en la común representación psicológica, como en la filosofía trascendental de Kant, se admite esta relación en el sentido que la *materia* empírica, esto es lo múltiple de la intuición y la representación, primeramente tendría existencia *por sí*, y que después el entendimiento *se acercaría* a ella, le llevaría la *unidad*, y la elevaría por medio de la *abstracción,* a la forma de la *universalidad*. El entendimiento es, de esta manera, una *forma* vacía por sí, que de un lado adquiere realidad sólo por medio de aquel *contenido dado*, del otro *hace abstracción* de él, es decir lo *deja de lado*, como algo que es inútil, pero sólo para el concepto. El concepto, en una y en otra actividad, no es lo independiente, no es lo esencial y lo verdadero de aquella materia preexistente, que es más bien en sí y por sí la realidad, que no se deja extraer del concepto". (*CdL* II, 261-262; *GW* 12, 20)

15. Véase *Enz.* §451.

a un loro y a un humano adulto se les presenta un objeto blanco iluminado por una luz roja y se les pregunta por el color del objeto. En este caso, el loro "responderá" con el vocablo "rojo" mientras que un sujeto humano probablemente dirá "blanco". La capacidad que el ser humano posee y que no está al alcance del loro, es la que permite distinguir lo que *parece* rojo de lo que *es* rojo. Esta capacidad le permite al primero afirmar que algo es blanco aunque parezca rojo. En el vocabulario hegeliano, el loro posee solamente una representación, o sea, posee solamente la capacidad de re-identificar estímulos similares. El ser con capacidades discursivas, además de esta capacidad de re-identificación posee la capacidad de relacionar una representación presente con otros saberes y *juzgar* sobre el contenido de su experiencia en función de esos saberes. Dado que el sujeto humano *sabe* que algo iluminado con un color puede parece diferente de como es en condiciones normales de observación, puede por ello *juzgar* que un objeto es de un color aunque parezca de otro.

La diferencia entre representación y concepto expresa esta diferencia entre lo que es una respuesta simplemente causal a estímulos exteriores y lo que es una respuesta cognitiva a los mismos. Esta diferencia no puede medirse a nivel de los *términos* que el loro y el sujeto humano utilizan; ya que, en ciertas circunstancias, ambos pueden usar el mismo término, el uno para manifestar una respuesta condicionada, el otro para expresar un conocimiento del objeto. La diferencia tampoco radica en el contenido informacional de las percepciones, puesto que en el caso del objeto blanco iluminado de rojo, el mismo contenido perceptivo da lugar a respuestas diferentes de parte del loro y del ser humano. La diferencia se evalúa a nivel del conocimiento de las condiciones que *deben ser* satisfechas para que algo *sea* blanco o rojo y de la capacidad para *juzgar* en una situación determinada si estas condiciones han sido reunidas. Lo que nos permite identificar el carácter conceptual de una respuesta lingüística no es otra cosa que la relación que la respuesta mantiene con otros saberes a través de un *juicio.*[16] Este razonamiento lleva a Hegel a afirmar que para individuar un contenido en tanto contenido *conceptual* se requiere poder establecer el vínculo entre este contenido y un juicio. Asimismo, este ejemplo pone de relieve que el mismo ente lingüístico (el *término* "rojo") puede en algunos casos designar un contenido no-logico (una representación) mientras que, cuando adviene en el contexto de un juicio, puede significar un contenido con propiedades lógicas (un concepto). La conclusión hegeliana es que el análisis de las propiedades gramaticales de un término o nombre (*Name*), en sí mismo, no revela nada acerca de las propiedades lógicas de un concepto:

> "Sin embargo, el nombre [*Name*] se contrapone a la cosa o al concepto; este distinguir se presenta también en el juicio como tal; y como el sujeto en general expresa lo determinado, y por consiguiente expresa más bien lo *existente* inmediato, y el predicado, en cambio, expresa lo *universal*, la esencia o el concepto, [resulta que] el sujeto como tal es en primer lugar sólo una especie de *nombre*; pues *lo que él* ES está expresado sólo después, por medio del predicado, que contiene el ser en el sentido del concepto." (*CdL* II, 309; *GW* 12, 54, traducción ligeramente modificada)

El "distinguir" entre *término* como ente gramatical y *concepto* como ente lógico permite comprender que un término puede, según el caso, significar una representación o denotar un contenido conceptual. Para que un termino signifique un contenido conceptual se requiere que el uso del término exprese una relación a un conjunto de saberes y esta relación sólo es observable cuando la respuesta lingüística emana de un juicio. De esta manera, Hegel concluye que no es posible individuar un contenido conceptual sino es como producto de su relación a otros conceptos en un juicio.

Esto nos conduce a la segunda etapa del argumento negativo de Hegel. Aquí Hegel intenta demostrar que la única manera de identificar cuándo un enunciado (*Satz*) expresa un juicio (*Urteil*) es cuando se lo puede concebir como el producto de un razonamiento (*Schluß*). Con esta segunda etapa se completaría el argumento negativo, que se puede resumir como sigue: Dado que un término

16. Estos ejemplos son variaciones libres sobre algunas ideas que pueden encontrarse en Robert Brandom, *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment* (Cambridge: Harvard University Press, 1994) y Wilfried Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Cambridge: Harvard University Press, 1997).

sólo significa un concepto cuando adviene en un juicio, y dado que un enunciado sólo expresa un juicio cuando se lo concibe como producto de un razonamiento; se debe concluir que sólo se puede determinar si un término expresa un contenido conceptual cuando el uso de ese término está determinado por su rol en un razonamiento.

La idea que el contenido de un juicio depende de su relación a un razonamiento se vuelve más comprensible cuando se realiza la tarea previa de distinguir las propiedades sintácticas de un enunciado (*Satz*) de las propiedades lógicas de un juicio (*Urteil*). El que un sujeto pueda formular correctamente un enunciado no es necesariamente signo de que haya emitido un juicio, esto es, no es una indicación suficiente de que el sujeto *sepa* lo que dice. Ciertos animales y algunas computadoras pueden pronunciar frases sin que por ello se les pueda atribuir la capacidad de juicio. Por otro lado, muchos sujetos dotados de razón repiten frases como loros. Por ello los criterios sintácticos que nos permiten identificar que una serie de palabras forma una proposición no son suficientes para determinar si esa misma serie de palabras expresa también un juicio. De la misma manera que no hay que confundir un término con un concepto, Hegel sostiene que no hay que confundir un enunciado con un juicio. Un enunciado *deviene* juicio cuando el enunciado *establece* un saber respecto del término que funciona como sujeto. Hegel da el ejemplo siguiente:

> "Por ejemplo, si se dice: Aristóteles falleció a los 73 años, en el cuarto año de la 115° Olimpíada –ésta es una pura proposición, no es un juicio. Habría algo de un juicio, en esto, sólo si una de las circunstancias, la época del fallecimiento, o la edad de aquel filósofo, hubiera sido puesta en duda, y fundado en algún motivo luego se afirmaran los números dados aquí. Porque en este caso, esos números serían considerados como algo universal, que subsistiría aún sin aquel determinado contenido del fallecimiento de Aristóteles, llenado de otro contenido, o también sin éste, como tiempo vacío. Así la noticia: "Mi amigo N. ha fallecido" es una proposición; y sería un juicio solamente si se planteara la cuestión, si ha muerto realmente o sólo en apariencia." (*CdL* II, 311; *GW* 12, 55-56)

La distinción entre el juicio como ente lógico y el enunciado como ente gramatical radica en el hecho que el juicio constituye el

resultado de un proceso en el que nuevos conocimientos corrigen nuestra concepción de algo (en este caso nuestro saber sobre Aristóteles). Si yo simplemente repito lo que me dijeron o lo que leí respecto de la fecha en que falleció Aristóteles, no emito ningún juicio. Se trata de un acto mnemónico que conduce a la formulación de un enunciado, no de un pensamiento. Pensar es establecer algo respecto a un concepto, y esto sólo ocurre en el contexto de un razonamiento. De esto se sigue que no siempre se piensa todo lo que se dice; no obstante lo cual el *sentido* de lo que se dice depende siempre de la posibilidad de ser pensado en caso de duda o desafío. Juzgar es ser capaz de legitimar con razones lo que uno dice.

De esta manera se ve que la aptitud de poder individuar contenidos conceptuales se revela como dependiente de nuestra capacidad de dar razones para justificar lo que uno asevera. Lo que diferencia entes gramaticales como el término o el enunciado de entes lógicos como el concepto y el juicio es la relación normativa que estos últimos mantienen con ciertas razones; relación que se hace explicita sólo en el contexto de un razonamiento.[17] Hegel arriba de este modo a la tesis según la cual la atribución de contenido conceptual depende de las relaciones inferenciales que definen para un término o para un enunciado un lugar en un espacio de razones. La razón lógica y la razón institutora de contenidos son una y la misma razón.[18]

Del contenido a la razón: silogismo e idea

Si se acepta el argumento negativo de Hegel, se acepta entonces un tipo de semántica inferencialista que considera el razonamiento

17. "Por lo tanto I es U: que esto sea un juicio, es simplemente una circunstancia subjetiva; el silogismo consiste precisamente en esto: que éste no sea sólo un *juicio*, es decir que no sea sólo una relación constituida por la *pura cópula* o por el vacuo es, sino constituida por el término medio determinado y lleno de contenido". (*CdL* II, 589; *GW* 12, 94,)

18. Para un análisis similar de la relación entre concepto, juicio y razonamiento en la *CdL* véase Pirmin Stekeler-Weithofer "Warum ist der Begriff sowohl Urteil als auch Schluss?" in Andreas Arndt, *Hegels Lehre Vom Begriff, Urteil Und Schluss* (Berlin: Akademie-Verlag, 2006), pp. 24-47.

como un principio básico de explicación a partir del cual el sentido de un juicio y la significación de un concepto pueden ser derivados. Esta concepción se opone al atomismo semántico clásico que considera los conceptos como unidades elementales de significación y considera los juicios y los razonamientos como productos de la composición de conceptos. Ahora bien, la posición que Hegel adopta requiere que éste pueda explicar la naturaleza de un razonamiento sin recurrir a una teoría formal que se limite a establecer reglas sintácticas de composición, ya que tal recurso volvería a introducir el composicionalismo que el argumento negativo ha descartado.

En el capítulo consagrado al silogismo, Hegel se aboca a la tarea de responder a la siguiente pregunta: ¿qué es lo que nos permite reconocer la presencia de un razonamiento en una serie de enunciados? No obstante el carácter extremadamente complejo y, por momentos, irremediablemente opaco de la "dialéctica del silogismo", se pueden reconocer dos líneas de argumentación. La primera, negativa, busca establecer que una teoría formalista del razonamiento es incapaz de responder a esta pregunta porque esta inhabilitada para explicar la relación de consecuencia lógica que funda todo razonamiento válido. La segunda línea argumentativa se centra en la tesis que lo que determina la relación de consecuencia lógica es el *contenido* de ciertos conceptos fundamentales: las ideas.

Antes de abordar los argumentos hegelianos, cabe destacar la manera particular en que Hegel "lee" un silogismo. Para Hegel un silogismo articula una relación entre tres conceptos. Esta relación expresa, de modo general, la atribución de una cualidad (el término mayor) a un concepto (el término menor) gracias a la mediación de otro concepto (el término medio). Esta relación puede expresarse por medio de una yuxtaposición de tres enunciados (dos premisas y una conclusión) pero esto no es en modo alguno un requisito necesario. Es más, Hegel considera que este tipo de sintaxis – "aburrida" e "inútil" – presenta una imagen desvirtuada de lo que es un razonamiento. Se trata de una forma "subjetiva" que tiende a ocultar que lo inherente a todo lo racional es el hecho que sus "determinaciones conceptuales (…) se reúnen en la unidad esencial" (CdL II, 590; GW 12, 95). Si se pone por caso el siguiente silogismo:

> Todos los hombres son mortales/ Cayo es un hombre/ Por lo tanto: Cayo es mortal

La manera hegeliana de "leer" este tipo de silogismo es la siguiente: "Cayo, *en tanto* hombre, es mortal".[19]

Hecha esta aclaración, el eje central de la crítica al formalismo pasa por la idea de que el mero hecho de respetar patrones formales de inferencia no permite revelar qué es lo que la conclusión de un razonamiento tiene de necesario. Según Hegel, el problema con esta manera de concebir el razonamiento es que, relativamente al mismo término menor, existe siempre la posibilidad que dos silogismos válidos y sintácticamente equivalentes generen conclusiones opuestas o incluso contradictorias, si se varía aleatoriamente el término medio por el cual estas conclusiones se derivan.[20] Considérese los siguientes pares de silogismos :

(1) Omar Jayyan, *en tanto* matemático, es frío y cerebral.
(2) Omar Jayyan, *en tanto* poeta, es ardiente y apasionado.

O:

(3) Dante, *en tanto* hombre, es mortal
(4) Dante, *en tanto* gran poeta, es inmortal

En ambos casos los pares de razonamientos respetan los principios formales de validez deductiva; más aún, las premisas también son verdaderas y, sin embargo, la relación entre los términos no

19. Sigo aquí una idea que Mure usa en su estudio sobre la *CdL.* Véase G. R. G. Mure, *A Study of Hegel's Logic* (Oxford: Clarendon Press, 1950), pp. 206-227.

20. "[E]l silogismo formal no proporciona otra cosa sino la siguiente: que una relación de un sujeto con un predicado proceda o no proceda *solamente de este término medio*. No sirve para nada el haber demostrado una proposición por medio de un silogismo semejante; a causa de una determinación abstracta del término medio, que es una calidad carente de concepto, pueden existir, igualmente bien, otros términos medios, de donde se concluya el contrario; y aún más, del mismo término medio pueden ser deducidos también predicados opuestos, por medio de ulteriores silogismos." (*CdL* II, 382-383; *GW* 12, 108)

puede ser *necesaria* puesto que las inferencias dan lugar a dos conclusiones contradictorias. Hegel concluye:

> “[De esta manera]…la mediación del silogismo formal es *accidental* respecto a su *contenido* (…). Lo *individual* inmediato tiene en sus determinaciones una multitud indeterminada de términos medios, y en estos tienen a su vez otras muchas determinaciones en general; así pues depende totalmente de un *albedrío* extrínseco, o en general de una *circunstancia extrínseca* y de una determinación accidental, con qué especie de universal el sujeto del silogismo tenga que concluir. Por consiguiente, con respecto al contenido, la mediación no tiene nada de necesario ni de universal, no está fundada en el *concepto de la cosa*; la base del silogismo es más bien lo que es extrínseco a la mediación, es decir lo *inmediato*; pero lo inmediato, entre las determinaciones del concepto, es lo *individual*. (*CdL* II, 593; *GW* 12, 99)

Lo que vuelve “formal” un silogismo no es en realidad su forma (*CdL* II, 382-383; *GW* 12,108), sino lo que significan sus términos. En los ejemplos anteriores, los términos medios significan simplemente *representaciones* que funcionan como atributos cualitativos y la elección del atributo que cumple el rol de mediación en el razonamiento recae en la persona que realiza la inferencia. Es esta la “circunstancia extrínseca” a la que Hegel alude y que vuelve “arbitrario” el razonamiento. *Yo* sé que Omar Jayyan era matemático y poeta, y sé también que es perfectamente posible para un mismo sujeto ser apasionado y ardiente respecto a ciertas cosas pero frío y cerebral respecto a otras. *Para mí*, y porque poseo esos saberes respecto a ese “universal concreto” que es Omar Jayyan, no hay contradicción en las conclusiones. Es sólo relativamente a *mis* saberes, esto es, *subjetivamente*, que ambas conclusiones aparecen como legítimas o “necesarias”. Pero esta unidad concreta que legitima las dos conclusiones no es visible en los razonamientos tal y como se los ha expuesto. Para quien no comparte mis saberes, *objetivamente* hay oposición o contradicción en decir de una misma persona que es ardiente y apasionada al tiempo que es fría y cerebral, o que es mortal e inmortal. Dicho de otro modo, estos silogismos expresan un acto subjetivo de inferencia y no una relación objetiva de consecuencia lógica y, por ello, la responsabilidad de eliminar la contradicciones es “exterior” al silogismo dado que recae en el sujeto responsable de la inferencia. De esto se desprende, si se sigue el

argumento de Hegel, que el simple hecho de respetar patrones formales de razonamiento no garantiza que las conclusiones a las que se llega por medio del acto subjetivo de inferencia, posean necesariamente la propiedad objetiva de ser consecuencias lógicas de las premisas de las que derivan.[21]

Esta crítica del “silogismo formal” le permite a Hegel abordar la segunda parte de su argumentación, en la que apunta a establecer que la relación de consecuencia lógica se determina en función del *contenido* de ciertos conceptos fundamentales. En las secciones dedicadas al “silogismo de reflexión” y al “silogismo de necesidad”, Hegel considera lo que sucede cuando las relaciones inferenciales entre conceptos dejan de ser atributivas y pasan a ser *relaciones de orden*. Gran parte de la dificultad de lectura de estas secciones proviene de la importancia que Hegel le asigna a la tarea de mostrar minuciosamente cómo se pasa necesariamente del “silogismo formal” al “silogismo de reflexión” y de éste al “silogismo de necesidad”. Pero lo esencial del argumento hegeliano es fácilmente comprensible: dado que el silogismo formal conduce a conclusiones contradictorias,[22] la exigencia de coherencia y unidad inherente a la razón, lleva naturalmente a imponer relaciones de orden entre los conocimientos que permitan explicar o evitar estas contradicciones aparentes. Los razonamientos que introducen estas relaciones de orden son los que involucran “conceptos reflexivos” como la causalidad o la sustancia, pero los que realmente permiten eliminar las tensiones entre diversos razonamientos son los que introducen re-

---

21. A menos que “*p* es consecuencia lógica de *q* y *r*” signifique simplemente “se llega a *p* si se aplica el modelo de razonamiento μ a *q* y a *r*”. Pero esto, obviamente, no es una explicación de la noción de consecuencia lógica.

22. Para Hegel el único silogismo formal que no conduce a contradicciones es el “silogismo matemático”. Los razonamientos matemáticos poseen la misma estructura que los “silogismos formales” en lenguaje natural, pero difieren de éstos en que en los razonamientos matemáticos no existe equivocación entre representación y concepto. Dado que los enunciados matemáticos, según Hegel expresan siempre relaciones de equivalencia entre términos, la sustitución de un término medio por otro, en la medida en que las sustituciones preservan la equivalencia, no puede dar lugar a conclusiones contradictorias. Véase *GW* 12, 104-106.

laciones de necesidad conceptual. Para sustanciar esta idea supóngase los tres argumentos que siguen:

1) Todos los filósofos son serios/ Sócrates es filósofo/ Por lo tanto: Sócrates es serio.
2) Todo los hombres son mortales/ Sócrates es un hombre/Por lo tanto: Sócrates es mortal.
3) Si algo es un hombre entonces es mortal/Sócrates es un hombre/ Por lo tanto: Sócrates es un mortal.

En el primer caso, el razonamiento expresa solamente una atribución que puede o no ser necesaria. Sus términos son considerados como representaciones, no como conceptos. Si bien el razonamiento es formalmente correcto, éste no revela ninguna relación necesaria entre ser filósofo, ser serio y ser Sócrates. Se trata entonces de un silogismo "arbitrario" y "formal". El segundo argumento puede ser o bien un silogismo formal o un silogismo categórico de necesidad. Es formal si la relación entre ser hombre y ser mortal no es pensada como necesaria. Pero si lo que expresa esta relación es una relación de orden objetiva entre género y especie, entonces el razonamiento deviene un "silogismo de necesidad" porque el argumento expresa una relación que, en el cuadro de un sistema de clasificación de saberes, resulta necesaria. Finalmente, el tercer argumento introduce de manera explícita una regla conceptual: "es parte de la definición de 'hombre' el que sea mortal". La premisa menor "muestra" que el término menor cae bajo esa regla conceptual y, por consiguiente, la conclusión expresa una relación de necesidad conceptual. La diferencia entre los tres argumentos es expresiva: cada uno expresa las relaciones entre los tres términos de manera diferente.

La tesis hegeliana es que la relación objetiva de consecuencia lógica entre premisas y conclusión sólo se manifiesta explícitamente en un argumento cuando éste revela relaciones de necesidad conceptual entre sus términos. Lo que legitima una inferencia no es entonces el hecho de respetar un patrón formal de inferencia, sino las relaciones materiales (esto es, relativas al contenido) que un concepto dado mantiene con otras conceptos y que son regidas, en última instancia, por concepciones generales que regulan objetivamente el orden de nuestros conocimientos y nuestro repertorio

conceptual. Lo que en última instancia legitima el razonamiento que Dante, *en tanto* hombre, es mortal, es una cierta concepción general de lo que es la naturaleza; mientras que lo que legitima el razonamiento que Dante, *en tanto* poeta, es inmortal, es una cierta concepción general de lo que es la cultura o el "espíritu". A su vez, la manera en que se puede reconciliar la contradicción aparente entre los dos razonamientos depende de una concepción más general aún de la relación existente entre naturaleza y "espíritu". Estas concepciones generales o principios de orden y unidad entre nuestros conocimientos son los conceptos que Hegel llama "ideas".

En la medida en que las ideas cumplen la función de autorizar o desautorizar inferencias, la concepción de la validez lógica que se desprende es la siguiente: un juicio es la consecuencia lógica de una serie de premisas si, conformemente a lo que estipula una concepción general o Idea, es *impensable* aceptar la conjunción de las premisas y no aceptar la conclusión.[23] De este modo, se puede ver que la validez lógica depende del *contenido* de las concepciones generales o ideas.

¿Lógica o metafísica?

Esta explicación de la validez lógica presenta una enorme ventaja respecto a la explicación formalista de la lógica clásica. Como se señaló en la primera parte de este trabajo, la explicación formalista, que basa su explicación de la validez lógica en la conformidad

23. Se debe recordar que en la "Lógica de la esencia" Hegel crítica la concepción tradicional de la necesidad metafísica. Para él, algo es necesario cuando está fundado en razones que vuelven impensable su contrario. Cabe destacar que esta concepción de la necesidad hace que "necesario" no se oponga a "contingente". Es por tanto "necesario" que me duela la cabeza si la golpeo fuertemente contra un muro, ya que es impensable que tal contusión no cause dolor, pero no por ello deja de ser algo contingente, en el sentido puramente formal en el que existe por lo menos un mundo posible en el que semejante golpe no causa dolor y otro en el que no golpeo mi cabeza contra un muro. Por esta razón prefiero "impensable" a "imposible" en este contexto.

de un razonamiento dado a patrones formales de inferencia, sólo puede dar cuenta de la validez de un número bastante limitado de razonamientos. Por no corresponder claramente a ningún patrón aceptado de inferencia, los razonamientos informales o las inferencias materiales quedan fuera del espectro de lo explicado por la concepción formalista de la lógica, aún cuando estos razonamiento constituyen la vasta mayoría de nuestras prácticas inferenciales. Tomemos por caso tres razonamientos:

(1) Si Bolivia está al norte de Argentina, entonces Argentina está al sur de Bolivia.
(2) Como la temperatura del agua es de 100° C, el agua hierve.
(3) Si el rabino descubre que la comida que le ofrecieron contenía cerdo reaccionará con horror.

En los tres casos una concepción formalista de la inferencia se ve obligada a sostener que estos argumentos son entimemáticos, esto es, que, así como están, no expresan deducciones válidas; aunque podrían tornarse válidas si se completaran las premisas que faltan. Por el contrario, la tesis hegeliana permite establecer, para el primer argumento, que, relativamente a la concepción que se tiene de los puntos cardinales es *impensable* aceptar la premisa y no aceptar la conclusión. Lo mismo ocurre en el caso del segundo argumento, relativamente a una cierta concepción de la regularidad del orden natural y a un contexto (condiciones normales de presión a nivel del mar), es igualmente impensable aceptar la premisa y no admitir la conclusión.[24] En el caso del tercer argumento, relativamente a ciertas concepciones religiosas y culturales es también impensable que el rabino no reaccione con horror al saber que ha involuntariamente violado un tabú.

Pero esta explicación de la noción de consecuencia lógica parece presentar una desventaja colosal respecto de las concepciones formalistas. Al establecer que la función de autorizar o desautorizar inferencias recae en las concepciones generales o ideas, Hegel no

24. Pero dejaría de ser necesaria si la concepción general que se tiene de la naturaleza incluye la posibilidad de intervenciones divinas o la posibilidad de eventos que no están regidos por ninguna ley (el azar).

hace otra cosa sino subordinar la lógica a la metafísica. Es esto lo que hace que la mayor parte de los lectores de la *Ciencia de la Lógica* se resignen a la idea que, en el plano de la lógica, el pensamiento hegeliano representa efectivamente un lamentable retroceso respecto de la filosofía crítica de Kant. Cabría asimismo descartar la hipótesis emitida al principio de este trabajo al respecto que el proyecto de la *Ciencia de la Lógico* es un proyecto en filosofía de la lógica y no una metafísica.

Pero esta manera de interpretar la tesis hegeliana, no por común deja de ser infundada. Las ideas o concepciones generales son principios racionales que estructuran nuestro sistema de saberes. Las secciones finales de la *Ciencia de la Lógica* dedicadas a la Objetividad y a la Idea, discuten minuciosamente los rasgos inherentes a estas concepciones generales y a lo que Hegel llama la “idea absoluta”. En los estrechos límites de este trabajo, sería imposible reproducir toda la riqueza y complejidad de estas secciones. Pero a los fines de la presente argumentación, basta subrayar que, para Hegel, estos principios estructurantes de nuestros saberes son, a su vez, dependientes de lo que se sabe. Dicho de otro modo, los principios de la razón codifican una cierta manera de conferir unidad a nuestros saberes pero están también sujetos a revisión cuando nuevas prácticas modifican estos saberes y exigen una reconfiguración de nuestro repertorio conceptual. La manera en que Hegel piensa la relación entre la filosofía y las ciencias empíricas es un ejemplo elocuente de esta relación recíproca entre saber y práctica:

> “La filosofía no solamente ha de concordar con la experiencia de la naturaleza, sino que el *origen* y *formación* de la ciencia filosófica tiene a la física empírica como supuesto y condición. Pero una cosa es el modo de originarse una ciencia y los trabajos que la preceden, y otra cosa es la ciencia misma. En ésta ya no puede aparecer [todo] aquello como fundamento, sino que aquí [el fundamento] ha de ser más bien la necesidad del concepto” (*Enz.* §246, Anm./ Encic., p. 305).

La práctica empírica de la ciencia gracias a la observación y a la imaginación produce representaciones (*Vorstellungen*) al nombrar lo que se observa y al establecer leyes empíricas. La filosofía no prescribe una concepción metafísica de la naturaleza a la ciencia

empírica sino que trata de establecer qué concepción de la naturaleza permite incorporar lo que la ciencia empírica produce en un sistema integrado de saberes: en una red conceptual. Es por ello que Hegel sostiene que la filosofía de la naturaleza *presupone* la ciencia experimental. La práctica científica se guía inconcientemente por concepciones generales heredadas pero sus resultados a menudo obligan a una reconfiguración de estas concepciones, tarea que incumbe al filósofo.

Lo que Hegel tiene en mente cuando sostiene que la razón es sustancial o que la razón es espíritu es precisamente esta relación que existe entre los razonamientos concretos cotidianos (sean científicos o no) y las concepciones generales de las cuales de manera implícita o explícita estos razonamientos dependen. Por ello, no es posible concebir una razón que no sea "espíritu" o "sustancia", esto es, no es posible concebir un razonar que no comience con representaciones y autorizaciones inferenciales heredadas. Estas concepciones heredadas pueden asumir la forma de teorías científicas, sistemas jurídicos, códigos culturales no escritos, religiones o sistemas filosóficos. El carácter histórica y culturalmente determinado de este legado conceptual es lo que incide en el carácter variable de las inferencias materiales que pueblan nuestro pensar cotidiano y que hace que ciertas inferencias sean admisibles en un contexto y no en otro. La filosofía se fija, en este sentido, la tarea de *pensar* este legado, de razonarlo y conferirle unidad.

Ahora bien, dado que nuestras prácticas necesariamente modifican el vocabulario conceptual y el sistema de saberes heredados, se torna crucial reconsiderar nuestros conceptos de orden o ideas. A su turno, las nuevas concepciones generales que surgen de esas reconfiguraciones generan nuevas prácticas, que deben a su vez ser pensadas nuevamente y así sucesivamente. Es por esta razón que, al final de la *Ciencia de la lógica,* Hegel afirma que una idea bien entendida, la "idea absoluta", no es más que un *método* que consiste en un proceso permanente de adecuación entre concepción y práctica. Este método de adecuación infinito, no es otra cosa que la razón aceptada en su sentido absoluto, como identidad entre teoría y práctica, la razón aceptada en definitiva, como constitutiva de la experiencia.

Por ello la dependencia recíproca que Hegel establece entre razonamientos e ideas no tiene por efecto la disolución de la lógica

en la metafísica. El ideal de unidad que anima la idea absoluta, entendida como método, no conduce, en este sentido a un monismo *ontológico* sino a un tipo de monismo *normativo.*[25]

Recibido: 07/2009; aceptado: 09/2009.

25. Coincido así con Terry Pinkard en su defensa de la idea de que el monismo hegeliano es normativo y no ontológico como sostiene Hostmann. Difiero sin embargo con la interpretación Wittgensteiniana que Pinkard le da a esta idea. Véase, Rolf-Peter Horstmann, *art. cit* y Terry Pinkard "Normes, faits et formes de vie dans la *Phénoménologie de l'esprit*" in Dario Perinetti y Ricard, Marie-Andrée, *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel: Lectures contemporaines*, coll. "Fondements de la politique" (Paris: Presses universitaires de France, 2009), pp. 129-156 (una versión francesa del texto de Hostmann se encuentra también en este volúmen).

Desarrollo Económico
Revista de Ciencias Sociales

ISSN 0046-001X

Vol. 48 | Julio-diciembre de 2008 | Nº 190-191

ROBERTO BISANG, GUILLERMO ANLLO Y MERCEDES CAMPI: Una revolución (no tan) silenciosa. Claves para repensar el agro en Argentina.

MARCELO BERGMAN Y GABRIEL KESSLER: Vulnerabilidad al delito y sentimiento de inseguridad en Buenos Aires.

RAMIRO ALBRIEU Y JOSÉ MARÍA FANELLI: *¿Stop-and-go o Go-and-fail?* Sobre aceleraciones, crisis e instituciones en la Argentina.

SILVIA SIGAL: El peronismo como promesa.

CATALINA SMULOVITZ: La política por otros medios. Judicialización y movilización legal en Argentina.

ALEJANDRO BONVECCHI: Políticas sociales subnacionales en países federales. Argentina en perspectiva comparada.

NOTAS Y COMENTARIOS

ANDRÉS LÓPEZ: Gran empresa, diversificación y desarrollo: una mirada a la literatura recibida con una reflexión sobre el caso argentino.

INFORMACIÓN DE BIBLIOTECA

Desarrollo Económico es indizada, con inclusión de resúmenes, en las siguientes publicaciones: ***Current Contents*** (Social Science Citation Index, Institute for Scientific In-formation); ***Journal of Economic Literature*** (American Economic Association); ***Sociological Abstract*** (Cambridge Scientific Abstracts); ***International Bibliography of the Social Science*** (British Library of Political and Economic Science y UNESCO); ***Clase*** (UNAM, México); ***Hispanic American Periodicals Index*** (HAPI, Universidad de California, Los Angeles). También en otras ediciones de carácter periódico y en volúmenes especiales nacionales e internacionales, así como en índices en versión electrónica.

DESARROLLO ECONÓMICO - Revista de Ciencias Sociales es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, $ 120,00; Países limítrofes, U$S 68; Resto de América, U$S 74; Europa, U$S 76; Asia, África y Oceanía, U$S 80. Ejemplar simple: U$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Más información en: desarrollo@ides.org.ar, o disponible en el WEB SITE: ***www.ides.org.ar*** **-** Pedidos, correspondencias, etcétera, a:



Instituto de Desarrollo Económico y Social
Aráoz 2838 • C1425DGT Buenos Aires • Argentina
Teléfono: 4804-4949 • Fax: (54 11) 4804-5856
Correo electrónico: desarrollo@ides.org. ar

LA CONTRADICCIÓN DE LA RAZÓN CONSIGO MISMA

REFLEXIONES EN TORNO A LA CONCEPCIÓN DE LA LOCURA EN LA ANTROPOLOGÍA DE HEGEL[1]

Daniel Brauer
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas

RESUMEN: La distinción radical entre razón y locura que de acuerdo con Foucault caracterizaría a la filosofía de la Ilustración no se encuentra en la concepción de Hegel para quien la locura constituye un "privilegio" de un ser racional. Más aún, la locura representa por un lado para él un estadio "necesario" en la formación de la mente humana y por el otro, revela aspectos esenciales de la conciencia normal. En este trabajo me ocupo principalmente de la relación entre locura y conciencia.
Para Hegel la locura no es un sinónimo de la irracionalidad sino un conflicto no resuelto de la razón consigo misma.

PALABRAS CLAVE: Conciencia, locura, contradicción

ABSTRACT: The radical distinction between reason and madness that according to Foucault, would characterize the philosophy of the Enlightenment, cannot be found in Hegels conception, for whom madness is a "privilege" of a rational being. More than that, madness represents for him on the one hand, a "necessary" stage in the formation of the human mind and on the other hand, it reveals essential aspects of normal conciousness.
In this article I deal mainly with the relation between madness and consciousness.
For Hegel madness is not synonymous of irrationality but an unsolved conflict of reason with itself.

KEYWORDS: Consciousness, madness, contr adiction

1. Una versión anterior de este trabajo fue presentada en el Congreso Internacional: "Yo y Tiempo. La Antropología Filosófica de Hegel" que tuvo lugar en la Universidad de Málaga, del 21 al 24 de Septiembre de 2009.

> Nur der *Mensch* gelangt dazu, sich in jener vollkommenen *Abstraktion des Ichs* zu erfassen.
> Dadurch hat er sozusagen das *Vorrecht* der Narrheit und des Wahnsinns
>
> HEGEL, *Antropología*[2]

La lectura de la primera parte de la Filosofía del Espíritu Subjetivo de la *Enciclopedia*,[3] que contiene la "Antropología", depara una serie de sorpresas aun para el conocedor de la filosofía hegeliana, en la medida en que esté dispuesto a renunciar a la idea de un sistema perfectamente ordenado y cerrado en sí mismo y a reconocer en ella las huellas de un esfuerzo una y otra vez retomado por tratar de entender mejor, mediante el "trabajo del concepto", lo existente en general y el mundo humano en particular.

Ha sido quizás el afán de querer destacar frente a toda crítica posible la actualidad de su filosofía, junto al prejuicio de una totalidad sin fisuras, lo que ha llevado a muchos comentaristas a descuidar una serie de parágrafos por considerarlos marginales u obsoletos, ligados a un saber de la época que ha sido superado y que en el mejor de los casos forma parte de la sección de objetos curiosos del museo de las ideas.

Esto resulta particularmente notorio en el caso del tratamiento hegeliano de la locura en el parágrafo 408 de la tercera edición de

2. Agregado al § 408, p. 168. "Sólo el hombre llega a captarse a sí mismo en aquella completa *abstracción del yo*. Por ello tiene por decirlo de alguna manera el *privilegio* de la locura y la demencia". Las traducciones de los textos citados de aquí en adelante son del autor (D. B.). Las palabras destacadas son de Hegel. La referencia completa a este texto se encuentra en la nota siguiente.

3. De aquí en adelante cito la *Enciclopedia* (de 1830) de acuerdo a la edición de las obras: *Werke in zwanzig Bänden*, a cargo de Eva Moldenhauer y Karl-Marcus Michel, Tomo 10, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, <= *Enz. (1830)*> Francfort del Meno 1970. La meritoria traducción española de Ramón Valls Plana –Alianza editorial, Madrid 1997– no cuenta lamentablemente con los "agregados" (*Zusätze*), que como se verá, resultan esenciales para esta exposición.

la *Enciclopedia* al que el editor Ludwig Boumann (1845) añadió un comentario (*Zusatz*), basado en diversos apuntes de los cursos que, tanto por su desproporcionada amplitud como por su contenido, testimonia que el interés de Hegel por el tema no es algo secundario ni carece de originalidad, aun teniendo en cuenta el horizonte limitado del saber de su tiempo.[4]

Si bien puede considerarse que ya en el capítulo de la *Fenomenología del Espíritu* que trata acerca de "La ley del corazón y el desvarío de la vanidad" (*Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels*)[5] pueden reconocerse rasgos de lo que luego será su concepción de la locura, un tratamiento explícito aparece por primera vez –entre los textos conservados– en el breve parágrafo 153 de la llamada *Propedéutica* de la época de Nuremberg (1808),[6] en los que puede encontrarse un esbozo de lo que será luego el sistema enciclopédico.

Ya en la primera edición de la *Enciclopedia* de 1817, elaborada en su estadía en Heidelberg, Hegel dedica un extenso parágrafo al problema de la locura[7] que luego será modificado en la edición de 1830.

4. El comentario a este parágrafo debe ser puesto en relación con el también desproporcionado "agregado" al parágrafo 405 en el que, entre otras cosas, Hegel se ocupa del fenómeno del "mesmerismo" o "magnetismo animal" (hipnotismo) que fascinó a la época y particularmente al Romanticismo. Véase sobre esto el libro de Franklin Rausky, *Mesmer ou la Revolution Therapeutique*, París 1977. Ambos textos están relacionados tanto por la afinidad temática como por su vinculación con el tratamiento de la enfermedad mental, tal como un siglo después lo estarán en Freud. Debo agradecer al Prof. Hugo Vezetti su asesoramiento bibliográfico acerca del estado de la cuestión en la época.

5. *Phänomenologie des Geistes*, tomo 3 de las *Werke in zwanzig Bänden*, a cargo de Eva Moldenhauer y Karl-Marcus Michel, Francfort del Meno 1970, p. 279 y sig.

6. *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, tomo 4 de la citada edición de las obras: *Werke in zwanzig Bänden*, a cargo de Eva Moldenhauer y Karl-Marcus Michel, Francfort del Meno 1970, p. 49 y sig.

7. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse und andere Schriften aus der Heidelberger Zeit*, tomo 6 de las *Sämtliche Werke* editadas por Hermann Glockner, Stuttgart 1968, §321, p. 239 y sigs.

Mientras que en el parágrafo 408 de la *Enciclopedia* de Berlín sólo se cita la obra de Pinel[8] –con gran admiración por cierto–, en los apuntes de las *Lecciones sobre la Filosofía del Espíritu*,[9] publicadas recientemente (1994) por Franz Hespe y Burckhard Tuschling, puede documentarse además la familiaridad con Esquirol y una serie de autores hoy poco conocidos, pero que en todo caso dan cuenta de múltiples lecturas.[10]

A todo esto debe agregarse que Hegel mismo indica que la locura desempeña en esta sección del espíritu subjetivo un papel análogo al del delito (*Verbrechen*) en el caso del espíritu objetivo. Pero, mientras que acerca de la teoría hegeliana del crimen y el castigo contamos con múltiples comentarios y discusiones, la bibliografía acerca de la locura en Hegel es aún muy reducida y reciente.[11] La

8. *Enz. (1830)*, §408, p. 163. Pinel "merece el mayor reconocimiento por sus méritos" y es citado una y otra vez en los textos en los que Hegel se ocupa del tema más exhaustivamente. Es interesante notar el carácter "filosófico" del libro de Pinel que ya aparece en el título: Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'alienation mentale*, París 1801. Esto se debe no sólo a que la psiquiatría no había nacido aún sino también a la fuerte influencia de la filosofía sensualista francesa en su obra, principalmente de Condillac, Cabannis y Condorcet. Acerca de Pinel y el carácter revolucionario de su obra para la época, véase: Walter Riese, *The Legacy of Pinel. An Inquiry into Thought on Mental Alienation*, Nueva York 1969.

Las notas y cometarios de M. J. Petry a su traducción y edición bilingüe de la Antropología de la *Enciclopedia* de 1830 resultan de gran utilidad para la reconstrucción de los debates intelectuales de la época: M. J. Petry: *Hegel's Philosophie of Subjective Spirit*, vol. 2, Dordrecht-Boston 1978.

9. *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes (Berlin 1827 /1828)*, editadas por Franz Hespe, Burckhard Tuschling y colaboradores en la serie de *Vorlesungen* publicadas por la editorial Felix Meiner de Hamburgo, tomo 13, 1994. p. 110 y sigs..

10. Véase el apéndice con la lista de textos que constan en la biblioteca de Hegel que sirvieron de base a las Lecciones, op. cit., p. 313 y sigs.. El interesante libro de Daniel Berthold-Bond, *Hegels Theory of Madness*, Nueva York 1995, constituye el estudio más completo sobre el tema. El cap. 2 ofrece una visión de conjunto del estado de la psiquiatría en la época y de la posición de Hegel en relación a ella, p. 9 y sigs..

11. En su comentario a la Antropología de la Enciclopedia Iring Fetscher apenas le dedica a este capítulo cuatro páginas: *Hegels Lehre vom*

publicación de las *Lecciones* mencionada más arriba ha contribuido a despertar un renovado interés por la teoría del espíritu subjetivo.[12]

Las razones de la preocupación del autor de la *Enciclopedia* por la cuestión son varias. En primer lugar, entender la locura representa un desafío para la razón, más aún cuando se trata de un sistema que considera que lo "real" (*wirklich*) tiene una estructura "racional" (*vernünftig*).[13] Encontrar la "lógica" de la locura parece sin embargo una empresa paradójica si no contradictoria.

En segundo lugar, si no puede negarse que la locura es de algún modo "real", su realidad parece marcar, más aún que la cosa-en-sí de Kant y por razones diferentes, los límites de la razón misma. Es necesario entonces para el proyecto de un racionalismo radical como el hegeliano asumir el desafío de establecer el modo de su funcionamiento, la razón de la sinrazón.[14]

Menschen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, p. 83-86. Particularmente adverso y poco comprensivo resulta el comentario de Hermann Drüe contenido en el libro editado por él mismo junto con Annemarie Gethmann-Siefert, Christian Hackenesch, Walter Jaeschke. Wolfgang Neuser y Herbert Schnädelbach: *Hegels 'Enzyklopadie der Philosophischen Wissenschaften' (1830)*. En *Kommetar zum Systemgrundriss*, Francfort del Meno 2000, véase p. 232 en adelante. En este contexto resulta notable para la valoración de la concepción de la enfermedad mental en general en Hegel, el artículo de Gladys Swain; "De Kant a Hegel: deux epoques de la folie", contenido ahora en su libro: *Dialogue avec l'insensé. Essais d'histoire de la psiquiatrie, précédé de À la recherche d'une autre histoire de la folie de Marcel Gauchet*, Gallimard, Paris 1994, p. 1 a 28, escrito no desde una perspectiva filosófica sino desde el punto de vista de una historiadora de la psiquiatría.

12. Cabe mencionar la traducción al inglés de las mismas y el Prólogo de Robert Williams: *Hegel: Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-1828*, Oxfort University Press, 2007.

13. Acerca de los motivos personales que conducen a Hegel a ocuparse de la locura, véase el capítulo del libro citado de Daniel Berthold Bond: "The Intimacy of Madness: Christiane, Hölderlin, and the Limits of an Ontology of Madness", p. 54 y sigs.

14. Se trata en todo caso de un racionalismo que no debe confundirse como es sabido con el que tiene por modelo a la razón matemática, pero tampoco con el que identifica racionalidad con la vida consciente. El individuo sólo en parte es consciente de sus propias operaciones mentales incluso del modo de operar de su conciencia misma. La cercanía del pensa-

En tercer lugar, el examen que Hegel lleva a cabo del tema, forma parte también de su toma de posición frente a las críticas del Romanticismo a las desmedidas pretensiones de la razón ilustrada y su reivindicación del sueño y la locura como fuentes del "genio" creador.

Si bien difícilmente la concepción hegeliana de la locura ocupe algún lugar en una futura historia de la psiquiatría, tanto su modo de abordaje como sus observaciones van más allá del saber disponible de la época y particularmente de las ideas de Pinel que le sirven de fuente de inspiración.

Ante todo, resulta interesante el lugar que ocupa el tratamiento de la locura en el marco del sistema enciclopédico. Este se encuentra en la primera parte del "Espíritu subjetivo" dedicado a la "Antropología" y más precisamente en la segunda sección que tiene por título "el alma sintiente" (*die fühlende Seele*). A su vez, el segundo capítulo es denominado "sentimiento de sí" (*Selbsgefühl*).

Mientras que en la primera sección del mismo, que trata del "sentimiento en su inmediatez", el sujeto se encuentra en una unidad indiferenciada con su cuerpo, o mejor dicho es, en tanto "alma", esa unidad misma, y en la tercera, se ocupa de la "costumbre" (*Gewonnheit*), en la que se consuma el proceso de apropiación de la naturalidad de cuerpo, instinto y pasiones, el texto dedicado al "sentimiento de sí" (Selbstgefühl) describe el surgimiento de un cisma interior que caracteriza como "contradicción" (*Widerspruch*). Ahora bien, este paulatino proceso "reflexivo" de toma de distancia del sujeto de su propia situación corporal y biográfica no es, como veremos, algo específico de la enfermedad mental sino de la propia naturaleza humana que se constituye como tal recién en la sección "conciencia", mientras que las secciones anteriores conciernen a disposiciones de un ser vivo (sensaciones, sueño-vigilia, sentimiento de sí, etc.) que el hombre comparte con los animales aun cuando en él adquieran formas específicas. El tema central de este trabajo no es tanto el paradójico vínculo entre "locura" y razón en general sino la exploración de la relación entre locura y conciencia en la antropología hegeliana.

miento de Hegel al de Freud –que suele ser ubicado en la tradición de autores como Schopenhauer y el Romanticismo– comienza a ser reconocida recién en los últimos años. Además del libro de Daniel Berthold-Bond mencionado en nota anterior, cap. 3 ("Madness as a Decentering of Reason"), p. 37 y sigs. en el que a mi juicio se lleva a cabo una exagerada asimilación del pensamiento de Hegel al de Freud, puede consultarse el artículo de John Mills: "Hegel on the Unconscious Abyss: Implications for Psychoanalysis", *The Owl of Minerva*, 1996, 28 (1), 59-75. El trabajo pionero de Jean Hyppolite, "Hegel's Phenomenology and Psychoanalysis", recogido en: W. Steinkraus (Ed.), *New Studies in Hegel's Philosophy*, pp. 57-70, Nueva York 1971, ha sido una de las fuentes de inspiración del libro de Berthold-Bond.

I

Antes de analizar los textos considero que resultará útil diferenciar dos planos que en el discurso de la *Enciclopedia* aparecen fusionados y cuya no separación da lugar a malentendidos: por un lado, el orden de la exposición y su articulación de acuerdo a un esquema sistemático tal como puede comprobarse en el índice de la obra y que podemos calificar de "externo", aun cuando éste no es el modo en que el autor pretende presentarlo. Por el otro, lo que podemos llamar la dialéctica interna a los objetos tratados que conduce de uno a otro. El primer plano, que concierne al "lugar" de cada tema en el marco del "sistema del saber" nos da una serie de valiosas indicaciones acerca del sentido de las materias allí tratadas y su interrelación con otras. La dialéctica interna en cambio, que cabe calificar de "fenomenológica", nos muestra cómo la "cosa misma" en virtud de su dinámica propia remite a formas ontológicas más complejas. No siempre ambos planos coinciden en la exposición. En el primer caso, los temas son presentados de acuerdo a un esquema dialéctico más o menos rígido, mientras que en el segundo nos enfrentamos a un pensamiento menos cerrado y en gestación. Esa distinción puede comprobarse con mayor claridad en la diferencia en el tratamiento que Hegel lleva a cabo de la Antropología (del mismo modo que luego de la Psicología) y de la Fenomenología en el contexto de la teoría del "espíritu subjetivo" de la *Enciclopedia*. Mientras que en los capítulos de la primera (y de la última) se pasa revista a diferentes dispositivos de la vida anímica de las funciones vitales de un individuo, en la segunda, los distintos capítulos, "certeza sensible", "percepción "y "entendimien-

to” constituyen “estadios” (*Stufen*) de la evolución de la conciencia misma –en cambio del sueño, del sentimiento de sí, de la costumbre, etc. no puede decirse que constituyan “fases” en el mismo sentido de la formación de un sujeto, aunque impliquen una mayor complejidad, o en todo caso lo son desde la perspectiva externa del observador. En la segunda sección del “Espíritu subjetivo” Hegel parece atenerse, aunque no siempre, al punto de vista interior, “fenomenológico” de la conciencia, tal como fuera desarrollado en su gran obra anterior. En efecto, en la *Fenomenología del Espíritu* de 1807 Hegel optaba por el “en-sí” de la conciencia frente al “ser-para-nosotros” de ese “en-sí”. El hecho que en la sección de la *Enciclopedia* dedicada a la “conciencia” esta perspectiva no sea abandonada del todo hace que los últimos capítulos de la Antropología resulten, como veremos, esclarecedores para la comprensión de la estructura de la conciencia misma.

El §408, dedicado a la “locura” se encuentra enmarcado en un capítulo, que tiene por tema el ineludible enraizamiento del sujeto en su cuerpo, así como la paulatina formación de una esfera de autonomía.

De esta posición en el sistema pueden extraerse una serie de conclusiones. En primer lugar (1), la locura, tanto como su posible tratamiento, son considerados así desde un doble punto de vista, físico y mental que Hegel caracteriza como *“psíquico” (psychisch)*.[15]

En segundo lugar (2), que Hegel ubica la problemática de la locura en el plano de los sentimientos y emociones, o sea como una perturbación de la vida anímica emocional y no tanto intelectual (y en esto coincide con el enfoque de Pinel). Si el enfermo razona bien el problema es que parte de falsas creencias, de ahí que sea necesario, como suele decirse, “seguirle la corriente” con la intención de que perciba en algún momento la incoherencia de su pensamiento con otras representaciones también presentes en él.

En tercer lugar (3), la multiplicidad de emociones y sentimientos está puesta en relación con una unidad, con un foco central y centralizador que Hegel llama “sentimiento de sí”, de modo que el individuo afectado por la locura dispone de alguna forma de percepción de sí mismo. Este eje es caracterizado ya en el § 407 como un “uno subjetivo (*als subjektives Eins*)”.[16]

15. Op. cit., p. 125.

De la lectura de estos parágrafos surge en cuarto lugar (4), que Hegel concibe a la locura como la perturbación en mayor o menor grado de una función psíquica que aquí sólo es presupuesta pero no tratada. En efecto, con el nombre genérico de “locura” Hegel entiende una alteración no del “alma” sino de la “conciencia”, facultad cuyo funcionamiento es expuesto recién en la sección siguiente dedicada a la “Fenomenología del Espíritu”, de modo que el capítulo no sólo anticipa desarrollos que tendrán lugar después,[17] sino que sus argumentos están ordenados teleológicamente en vista a ella.[18] Es precisamente la teoría dialéctica de la conciencia lo que diferencia estos textos de las hipótesis esbozadas por Pinel y la que le otorga un marco conceptual para pensar la perturbación mental.

Ya al comienzo se indica que constituye un rasgo esencial de la “totalidad viva en tanto individualidad despertar hacia el *juicio en sí*”,[19] o sea en el interior de sí misma. Sabemos que esta apelación a la categoría lógica-ontológica de juicio con la que Hegel opera indica una partición, un desdoblamiento interior que alcanza su realización plena en lo que llama “conciencia”.

Del mismo modo que para entender el funcionamiento o la disfunción propia de una enfermedad es necesario presuponer el conocimiento de un organismo sano, y del mismo modo que el concepto de delito presupone la existencia de la ley, la locura requiere la comprensión de la existencia consciente. De ahí que los parágrafos dedicados al sentimiento de sí y particularmente a la

16. Idem, p. 160.

17. Idem, p. 161: “Bei der Betrachtung der Verrücktheit ist gleichfalls das ausgebildete, verständige Bewußtsein zu antizipieren….” (“Al considerar la locura es necesario del mismo modo anticipar la conciencia formada y razonable”). La expresión “verständige Bewußtsein” resulta difícil de traducir. Al vertirla aquí por conciencia “razonable” sigo la traducción de Valls Plana, op. cit., p. 462.

18. Es en esta presuposición de una conciencia formada que Daniel Berthhold-Bond cree reconocer la noción de “regresión”, que luego desempeñará un papel central en la teoría freudiana, op. cit., p. 71 y sigs.

19. Op. cit., p. 160, el subrayado es de Hegel.

locura estén concebidos como puntos de transición en el orden de la exposición que presuponen y se hacen inteligibles por la sección siguiente, describiendo en sí mismos procesos que normalmente tienen un carácter transitorio o forman parte de una vida psíquica más compleja. Más aún, en la locura se mostrarían curiosamente por un lado, un estadio "necesario"[20] en la formación del espíritu humano, por el otro, elementos estructurales de la conciencia misma que Hegel presupone y no desarrolla en la sección dedicada a ella.

La radical dicotomía entre razón y locura que según Foucault, caracterizaría el saber de la Ilustración[21] no se encuentra en Hegel,[22] para quien la locura, como veremos, es un "privilegio"[23] de un ser racional. En todo caso, el tratamiento de la enfermedad mental anticipa la teoría hegeliana del yo y depende de ella. En efecto, la locura no es vista como un defecto de la racionalidad sino más bien de la conciencia.

Hegel entiende por "locura" (*Verrücktheit*)[24] una serie muy amplia de patologías de diversos grado que corresponden sólo en parte a nuestra comprensión actual del fenómeno. Es cierto también, como sostiene Hermann Drüe, que la clasificación de las enfermedades mentales que propone el texto –de la que no me ocuparé en lo que sigue– resulta obsoleta y es anterior a la de Kraepeling que sirve de base a las vigentes.[25] Pero por la misma razón lo es también la clasificación de Pinel mismo y la de todos los tratados de la época. Sin embargo, resulta interesante para nuestro tema que Hegel no se atiene a ella[26] y que ha sido una historiadora de la psiquiatría, Gladys Swain, y no un historiador de las ideas filosóficas, quien ha sabido valorar que Hegel logra una claridad conceptual que conduce más allá de Pinel. Por el contrario, lo que sorprende a la autora es la actualidad de algunos de sus planteos.[27]

Entre ellos considero que deben contarse: (a) el mencionado enfoque psicosomático de la perturbación mental, (b) la consideración del individuo afectado como sujeto de derechos. (c) la visión de la locura como una enfermedad que no afecta a la totalidad del individuo sino a determinados aspectos de su vida consciente y que por lo tanto se lo debe tratar como un ser racional que convive con un trastorno, que en algunos casos puede ser pasajero y que a veces está en condiciones de reconocer, aunque más no fuera y ocasionalmente en forma retrospectiva, el carácter justo o injusto de sus acciones; (d) el mostrarse partidario de un enfoque que Pinel denomina aún impropiamente "moral"[28] del paciente y que hoy asociamos a una terapia psicológica que apela ante todo a la capa-

20. "Sogar die Verrücktheit haben wir als ein auf *notwendige* und insofern vernünftige Weise *in sich Unterschiedenes* zu erkennen" ("Debemos reconocer incluso a la locura como *algo en si diferenciado* de modo *necesario* y en esa medida *racional*") Las palabras destacadas son de Hegel. Agregado (*Zusatz*) al § 408, p. 171.

21. Para una crítica general a la reconstrucción foucaultiana de la historia del concepto de locura véase el Estudio Preliminar de Marcel Gauchet: "A la recherche d'une autre historire de la folie", al libro de Gladys Swain, *Dialogue avec l'insensé*, citado más arriba.

22. Y dicho sea de paso tampoco en Pinel.

23. Véase la cita del epígrafe de este artículo. Para una crítica de la concepción de Foucault en relación a Hegel, véase el cap. 8 del libro de Berthold-Bond, «Madness and Society: Coming to Terms with Hegels Silence», op. cit., p. 177 y sigs..

24. Hegel juega aquí con el significado coloquial de la palabra alemana "Verrücktheit" que significa también algo deformado, torcido, algo que se aparta de la norma y que por lo tanto la presupone.

25. Op. cit., p. 244. Véase acerca de esta clasificación el libro de Daniel Berthold-Bond, op. cit., p. 20 y las observaciones de M. J. Petry en su edición de la versión de la Enciclopedia de 1830: Hegel, *Philosophy of Subjective Spirit*, Dordrecht 1978, tomo 2, pp. 623-624.

26. Una tabla comparativa entre ambas clasificaciones (la de Pinel y la de Hegel) se encuentra en el libro de Berthold-Bond, op. cit., p. 21.

27. Op. cit., p. 10 y sigs.

28. Sobre el significado tantas veces mal entendido del tratamiento "moral" en Pinel, véase el capítulo VI del libro de Walther Riese, op. cit., p. 62 y sigs. El uso de la expresión "tratamiento moral" en Pinel no tiene que ver con la imposición de códigos normativos sino con un enfoque psicológico en contraste con uno meramente físico o médico de la enfermedad mental. El equívoco parece haber sido heredado por Michel Foucault y Thomas Szasz o en todo caso han sabido sacarle partido. Véase acerca de esta línea de pensamiento que reduce la enfermedad mental a una construcción histórico-política y su contraste con la posición de Hegel el capítulo 8 del libro de Daniel Berthold-Bond, op. cit., p. 177 y sigs.

cidad de reflexión del sujeto mismo. Más aún, dado que para Hegel el "loco" no carece de la conciencia del bien y del mal, considera –algo que contrasta por cierto con la concepción actual– que debería ser considerado imputable por el resultado de sus actos y que por lo tanto, sus transgresiones deberían ser castigadas de acuerdo a criterios de justicia que comparte en tanto portador de derechos.[29] Por último, (e) llama la atención como a lo largo de toda la sección en que se inscribe el capítulo, el modo en que el proceso de formación de la subjetividad propia es puesto en conexión directa con el establecimiento de relaciones intersubjetivas.

"El verdadero tratamiento *psíquico* se atiene por lo tanto también al punto de vista de que la locura no es una *pérdida* abstracta de la razón, ni por el lado de la inteligencia ni por el de la voluntad y su imputabilidad, sino sólo locura, sólo [una] contradicción en la razón aún presente…."[30]

Ahora bien, si la locura presupone para Hegel a la "conciencia" y ella es caracterizada en general como una "contradicción" en el interior de la misma, ambas nociones deben ser aclaradas. En primer lugar, porque la palabra "contradicción" es utilizada aquí en el sentido propio de su filosofía que, como es sabido, se aparta de su uso cotidiano. En segundo lugar, porque la "contradicción" así entendida, *lejos de ser un defecto es aquello que define a la conciencia misma.*

II

Cuando la conciencia "distingue algo de sí con lo que al mismo tiempo se relaciona", tal como es caracterizada en la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu*,[31] ella es concebida con el modelo de la "identidad de la identidad y de la diferencia" con el que Hegel define a la contradicción misma.[32] ¿En qué consiste entonces la contradicción propia de la locura? Responder a esta pregunta resulta crucial tanto para la comprensión de la concepción hegeliana de la locura como de la conciencia. A lo que nos enfrentamos es a un uso equívoco de la noción de contradicción y a una compleja noción de conciencia que es necesario elucidar.

Lo que Hegel entiende por conciencia no es sólo un dispositivo cognitivo sino al mismo tiempo reflexivo. El ser de la conciencia consiste en el constante proceso mediante el cual el sujeto establece y modifica el modo en que se entiende a sí mismo en función de su visión de la realidad y su interacción con el mundo circundante material y social. La conciencia no está pensada en Hegel de acuerdo al modelo puntual de la mera percepción de un objeto intencional sino como un espacio denso de reflexión en el que las representaciones van siendo organizadas como partes de un "microcosmos"[33] ordenado. La conciencia presupone un sujeto antropológico en el que se inscribe y que dispone de intuiciones, memoria, lenguaje, pensamiento, etc.. Temas que son tratados en el sistema enciclopédico ulteriormente en las secciones de la "Psicología" pero que no pueden sino presuponerse ya en ella. A la inversa, estas funciones son difíciles de concebir sin la presencia de alguna forma de conciencia.

Lo que en el marco del capítulo de la "Antropología" sobre "el sentimiento de sí", Hegel llama "genio" (*Genius*),[34] es presentado como un centro que da coherencia y unidad de acción a la vida anímica del individuo. La noción –que dicho sea de paso, ya aparecía mencionada en el capítulo que trata acerca de la relación intersubjetiva del feto con la madre– alude a un principio de dominación y regulación de las funciones corporales. Pero el hecho de que el *Genius* sea aquello que da coherencia y unidad a la multiplicidad

29. *Enz. (1830)*, Zusatz, op. cit. p. 180.
30. E*nz. (1830)*, op. cit., p. 162 y sig. El subrayado es de Hegel.
31. *Werke in zwanzig Bänden*, a cargo de Eva Moldenhauer y Karl-Marcus Michel, Tomo 3, Francfort del Meno 1970, *Phänomenologie des Geistes*, p. 76.
32. Véase *Wissenschaft der Logik*, tomo II, en: *Werke…*, op. cit., tomo 6, p. 64 y sigs.

33. *Enz. (1830)*, la expresión aparece en el comentario al § 391, op. cit., p. 51.
34. "Lo sutancial del genio es la completa totalidad de la existencia, vida, carácter, no en tanto mera posibilidad o facultad o en-sí, sino como efectuación y puesta en práctica, como subjetividad concreta." ("Das Substantielle des Genius ist die ganze Totalität des Daseins, Lebens, Charakters, nicht als bloße Möglichkeit oder Fähigkeit oder Ansich, sondern als Wirksamkeit und Betätigung, als konkrete Subjektivität."), §405, p. 125.

de la vida sensitiva y emocional, a la vez que ejerce un "poder" (*Macht*) sobre ella, no significa que el individuo sea ya el sujeto de ese poder. Más aún, el individuo se hace sujeto propiamente dicho en la medida en que logra apropiarse de su propio *Genius*.

Más adelante y en una probable referencia a Descartes, Hegel habla del "genio maligno (*böse Genius*) del hombre que se vuelve dominante en la locura".[35]

Es que la diferencia entre este protosujeto de la vida anímica y el yo de la conciencia resulta decisiva. Mientras que el "genio" representa la simple identidad del individuo consigo mismo como un centro de sentimientos y acción, con la aparición del "yo" de la conciencia el sujeto puede a la vez tomar distancia de sí y verse como uno más, como una posibilidad de la existencia humana. Lo que diferencia a ambos estadios es la *universalidad* vinculada al concepto del yo (*Ich*): en la conciencia el individuo mantiene una distancia, una diferencia consigo que por principio es insalvable a la vez que hace posible sus identificaciones y experiencias.

III

Hegel caracteriza a la conciencia misma como una "contradicción" (*Widerspruch*) interna al sujeto entre dos componentes esenciales de su propia estructura que resultan inseparables como las dos caras de una moneda: lo que ella atribuye al mundo y lo que considera propio. El tercer elemento implícito en este dispositivo es precisamente el sujeto que lleva a cabo la comparación entre ambos aspectos en el marco de su propia interioridad. Vemos así que el sujeto propiamente dicho aparece descentrado con respecto a sí mismo ya que el yo (como sostiene el autor) es "un lado de la relación y *toda* la relación…".[36] Se trata de una diferenciación importante: la expresión "yo" se refiere tanto a aquello que el sujeto identifica consigo y se atribuye, como al sujeto mismo que es consciente de ello. La conciencia es definida precisamente como una facultad que contrasta permanentemente su saber de sí con el modo en que

35. Idem, p. 162.
36. Enz. (1830), op. cit., § 413, p. 199.

le aparece el mundo y ella misma en él. Toda conciencia por elemental que fuese dispone de la creencia en la posibilidad de equivocarse. El proceso de aprendizaje y la reflexión en general no serían posibles si el sujeto no contase con esta posibilidad. Lo que parece fallar son los mecanismos para contrastar las propias creencias.

Sostener que el "loco" confunde las imágenes de su fantasía con sus representaciones de la realidad puede parecer una perogrullada si no se contextualiza esta caracterización en el marco de una teoría de la conciencia, para la cual no hay un mundo ajeno a ella al que se tuviese un acceso precategorial. La contrastación y revisión de representaciones forma parte de una actividad reflexiva esencial al sujeto, pero el examen tiene lugar "en el interior de sí misma",[37] ya que éste no puede salirse de su propio aparato conceptual. Con razón Daniel Berthold Bond habla aquí de dos idealismos, el del enfermo encerrado en su mundo interior y el de la propia concepción hegeliana. Sólo que este último es complejo y difícil de asimilar a las formas de "idealismo" conocidas, ya que ni el objeto es visto como producto de las "ideas" del sujeto ni éste se limita a captar pasivamente un contenido constituido independientemente de él.[38] Se presenta aquí una concepción del conocimiento que sin duda es deudora de la revolución kantiana pero que por otra parte, concibe al "concepto" como algo no meramente mental sino a la vez lógico-ontológico.[39]

Dado que el examen de lo que el sujeto entiende por verdadero es presentado como un proceso inmanente a la conciencia, ésta parece estar concebida desde el principio como instalada en su entorno vital y el problema de la realidad del mundo exterior ni siquiera requiere ser planteado. Por otra parte, el mundo interior de la mente en el que el enfermo se encierra, ya se presenta permeado en sus imágenes por una interacción con el mundo y con los otros y

37. *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 77.
38. Op. cit., p. 64 y sigs.
39. Acerca de la reciente controversia en torno a la epistemología de Hegel véase el artículo de Karl Ameriks, "Recent Work on Hegel: "The Rehabilitation of an Epistemologist?", en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LII, n° 1, marzo 1992.

no parece poder explicarse sin ella. Por el contrario, esta noción de sí coexiste aunque más no fuera mínimamente con cierta percepción del entorno espacio-temporal circundante. De ahí una "contradicción" permanente en la que la conciencia no logra integrar ambos polos y hacerlos formar parte de un "sistema" coherente.

Resulta significativo y a la vez consecuente que Hegel aproxime la locura a fenómenos cotidianos como la distracción, el error o el fanatismo religioso.[40] También en ellos el individuo se encapsula en sí mismo y confunde sus representaciones subjetivas con la conciencia de su entorno. La locura es vista como un "soñar despierto".[41]

A todo esto debe agregarse la descripción de la conciencia como un proceso dinámico, como algo esencialmente temporal,[42] frente a lo cual toda representación inmutable, "fija" se presenta como algo enfermizo.

Hegel se refiere al sujeto "sano" (*gesund*) y "cuerdo" (*besonnen*) como disponiendo de la "conciencia presente" (*präsente Bewußtsein*) de la totalidad ordenada de su mundo individual (*geordneten Totalität seiner individuellen Welt*)…".[43]

Lo que de acuerdo a esto tendría lugar en las diferentes formas de "locura" (*Verrücktheit*)[44] es, ya sea la separación de ambos polos constitutivos de la conciencia (conciencia de sí y conciencia del

40. Op. cit., § 408, p. 161 y sigs.. Aunque no en el mismo sentido en que lo hará Freud en el siglo siguiente. Con respecto a lo primero, no se trata aquí de "actos fallidos" sino de errores epistémicos y con respecto a lo segundo, no es la psicología de masas sino la consecuencia de falsas ideas "fijas" acerca de la realidad en general y particularmente la religión y la política.

41. Op. cit., § 408, Zusatz p.165, esta idea aparece en el parágrafo mismo p. 162.

42. Acerca de la relación entre yo y tiempo véase mi: *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Zeit*, Stuttgart-Bad-Cannstatt, 1982, p. 152 y sigs.

43. Op. cit., § 408, p. 161 y sig.

44. Hegel se sirve del término coloquial alemán: "Verrücktheit" para caracterizar la enfermedad mental porque –a diferencia de lo que sucede con la expresión castellana– se presta bien a su concepción de la "locura" como desviación, como distorsión de un funcionamiento normal de una estructura psíquica.

mundo), ya sea la fijación o identificación del sujeto con una de sus posibilidades (imaginarias o parcialmente reales). En ambos casos la "certeza de sí" no es puesta a prueba mediante su confrontación y coherencia con el mundo. La escisión interior que define al campo de la conciencia se vuelve un abismo para el mismo sujeto que no puede ser cruzado, de modo que ambos extremos se independizan. La conciencia ya no logra reconducir sus representaciones a la "idealidad" (*Idealität*) de una unidad coherente.[45]

De ahí que las diferentes formas de tratamiento de la locura que aparecen mencionadas en el texto tengan por objetivo volver fluidas las representaciones del sujeto y reconducirlo nuevamente al mundo compartido.[46] Pero es principalmente la recepción de las ideas de Pinel acerca del carácter terapéutico del trabajo lo que encuentra un suelo fructífero en una filosofía para la cual éste es constitutivo de la formación de la conciencia misma y la superación de la mera condición biológica. En el proceso de trabajo –como reza el célebre dictum del capítulo sobre la dialéctica amo/esclavo de la *Fenomenología*, la conciencia "adviene a si misma (*kommt es zu sich selbst*)".[47]

45. Acerca de la epistemología de Hegel en relación a su "idealismo" véase el libro de Berthold Bond, citado en nota anterior, p. 64 y sigs.

46. Los procedimientos mencionados por Hegel están sin duda vinculados al saber limitado de su época y resultan en gran parte obsoletos aunque una lectura benévola podrá encontrar algunos equivalentes en la psiquiatría contemporánea.

47. *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 152. La función del trabajo –como es sabido un tema central en la filosofía hegeliana– como formador de la conciencia es mencionada aquí sólo en relación a la locura en la medida en que arranca al paciente afectado de su ensimismamiento, lo obliga a ocuparse de lo otro de sí, al mismo tiempo que pone a prueba sus representaciones, disciplina su pensamiento y confirma su "poder" sobre la realidad circundante. La bibliografía cerca de la función del trabajo en Hegel es muy amplia y el tema ha sido muy discutido. Sólo menciono aquí dos textos ya clásicos, el libro de Manfred Riedel: *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Suttgart, Berlín 1965 y el artículo de Jürgen Habermas, "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes' ", contenido en*: Technik und Wissenschaft als Ideologie.* Francfort del Meno, 1974, p. 9 y sigs.

A diferencia de lo que sucede con el ego puntual del *cogito* cartesiano Hegel nos presenta un sujeto complejo que no puede separarse de la conciencia concebida como un "sistema de mundo individual" (*individuelles Weltsystem*)[48] en el que una representación forma parte de un "todo ordenado" (*geornete Totalität*),[49] inseparable de su cuerpo, su sexualidad, sus prójimos y su pertenencia a instituciones sociales.

La contradicción interior a la conciencia, usualmente presentada por Hegel en las diversas formas que asume, como un factor dinámico y formador del sujeto, conduce aquí en su fijación rígida a su propia destrucción. Es que Hegel no entiende al yo ni como un mero sujeto cognitivo ni como un mero sujeto del deseo, sino como ejerciendo a la vez un "poder" (*Macht*) que administra sus contenidos mentales y la multiplicidad de sus representaciones.

La "contradicción" que tiene lugar en la locura podría describirse entonces como una *contradicción de la contradicción* que define a la conciencia misma y que adopta diversas modalidades.

Es presuponiendo esta estructura que Hegel puede dar cuenta de fenómenos patológicos como la llamada "idea fija"[50] en la que el sujeto se vuelve víctima de una representación de la que no puede abstraerse e integrar en una imagen coherente del mundo que le toca vivir[51] o, como sucede en el caso de la doble personalidad[52] –tema recurrente en la literatura de la época– en la que el individuo identifica instancias y circunstancias de su propia vida psíquica con la presencia simultánea de dos sujetos diferentes e independientes en su propio interior. Sus propias acciones le aparecen como ajenas.

48. Idem, p. 161.

49. Idem, p. 162.

50. Es muy probable que el concepto de "idea fija" (monomanía) haya sido tomado por Hegel de los frenólogos F. J. Gall y K. Spurzheim: *Anatomie et physiologie des systems nerveux en general et de cervaux en particulier*, Paris 1812, cuya obra anterior seguramente conocía, como puede inferirse de su mordaz crítica a la craneología y frenología en la Fenomenología del Espíritu, op. cit., p. 233 y sigs.

51. Cabe mencionar que Hegel incluye al fanatismo religioso o sectario en general como una manifestación de este tipo de patologías, véase, idem p. 166.

52. Idem, p. 165.

Lo que, en conformidad con esta visión, tiene lugar en la perturbación mental en mayor o menor grado puede caracterizarse por tres rasgos esenciales. En primer lugar (1), por la falta de lo que Hegel llama "idealidad", es decir, la reconducción de la multiplicidad de la vida anímica a una totalidad coherente. En segundo lugar (2), por lo que en la versión de la *Enciclopedia* de 1817 llama: "La absoluta infelicidad de la contradicción".[53] En efecto, el loco nunca lo es del todo y en él conviven su falsa conciencia (que Hegel llama aquí "subjetiva") con la conciencia que comparte intersubjetivamente (y que Hegel llama aquí "objetiva"). En tercer lugar (3), como ya se muestra también en la cita de más arriba, la enfermedad mental implica necesariamente un sufrimiento del que el sujeto no parece poder escapar por sí mismo.

Sin duda uno de los méritos del tratamiento que lleva a cabo Hegel del "sentimiento de si" consiste en el modo en que el proceso de formación de la subjetividad es puesto en una relación constitutiva con la intersubjetividad – lo cual aparece ya en su visión de la relación de la madre con el feto, en la hipnosis, etc., y que luego culminará en el ámbito de lo práctico con la noción de "reconocimiento".

Es esta concepción dialógica y polémica de la conciencia consigo misma, que en el caso de la locura es llevada al extremo, lo que le permite a Hegel explorar otras formas de "alienación" social y política en las que el individuo no logra reconocerse a sí mismo.

Pensar la locura forma parte de una filosofía que ha intentado mostrar hasta el límite el alcance de la razón. Más allá de una etiología ligada al saber de su tiempo, sorprende la inteligibilidad con la que son presentados algunos de los mecanismos que conducen a la alienación mental. Pero también es cierto que, a pesar de la intención del autor, lo que se revela en estos textos para el lector contemporáneo, no es tanto la "necesidad" de la locura sino la contingencia y fragilidad de las condiciones de la razón misma.

Recibido: 06/2009; aceptado: 09/2009.

53. "Das absolute Unglück des Widerspruchs", op. cit., p. 241.

crítica

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Artículos

ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA
La estructura lógica de la teoría de los juegos

STEPHEN K. MCLEOD
Rationalism and Modal Knowledge

FEDERICO MATÍAS PAILOS
El papel de los aspectos prácticos en una teoría
acerca de las atribuciones de conocimiento

MANUEL PÉREZ OTERO
El estatus ontológico de los mundos posibles

Estudios críticos

ANTONIO GAITÁN TORRES
Planes, autonomía y jerarquía

Notas bibliográficas

PETER CARRUTHERS, *The Architecture of the Mind. Massive Modularity and the Flexibility of Thought*
[Liza Skidelsky]

T.S. GENDLER Y J. HAWTORNE (COMPS.),
Perceptual Experience [Francisco Pereira Gandarillas]

Vol. 41 / No. 122 / agosto 2009/ ISSN 0011–1503

Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía aparece tres veces al año en los meses de abril, agosto y diciembre. Es una publicación del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM). Todo tipo de correspondencia deberá ser dirigida al Apartado Postal 70-447, Coyoacán, 04510, México, D.F. Correo electrónico: critica@filosoficas.unam.mx
Versión electrónica: http://critica.filosoficas.unam.mx

LA CRÍTICA DE HEGEL A LA TEORÍA FICHTEANA DE LA SOBERANÍA POPULAR

Hector Oscar Arrese Igor
Universidad Nacional de La Plata

RESUMEN: En este trabajo me centro en la teoría de la soberanía popular y del eforato expuestas por Fichte en su *Fundamento del derecho natural* de 1796/1797. En primer lugar, expongo la fundamentación del principio del derecho y del Estado, para comprender la necesidad del control popular sobre el gobierno. Finalmente reconstruyo y evalúo la crítica de Hegel a la teoría de Fichte en su escrito sobre el derecho natural de 1802.

PALABRAS CLAVE: estado, control, eforato, fichte, Hegel

ABSTRACT: In this paper I focuse on the theory of the popular sovereignity and the ephorate expounded by Fichte in his *Foundations of Natural Right* of 1796/1797. In the first place, I expound the foundation of the principle of right and of the state, in order to understand the necessity of the popular control of the government. Finally I reconstruct and evaluate Hegel´s critic of Fichte´s theory in his writing of 1802 about the natural right.

KEYWORDS: state, control, ephorate, fichte, Hegel

En los últimos años, varios estudiosos han realizado contribuciones valiosas para entender cabalmente las críticas de Hegel a la filosofía jurídica de Fichte. J. Clarke, por ejemplo, propuso interpretar al *Sistema de la moralidad (System der Sittlichkeit)* de Hegel como una simple crítica a la teoría fichteana del derecho natural.[1] Su argumento es como sigue: en primer lugar, Clarke arguye que He-

1. Clarke, J., "Fichte and Hegel on Recognition", *British Journal for the History of Philosophy*, Volume 17, Nº 2, April, (2009), pp. 365-385.

gel habría sostenido en este escrito que la idea de igualdad legal podría llegar a convivir con una desigualdad económica considerable en el sistema de los derechos del *Fundamento del Derecho Natural (Grundlage des Naturrechts,* en adelante *GNR*). En segundo lugar, Clarke concluye que Hegel intentaría mostrar que la experiencia del crimen implica una forma de reconocimiento moral de la totalidad de la persona, que es más compleja que el mero reconocimiento de derechos de Fichte. D. James, por su lado, ha comparado a la concepción amoral del Estado de Fichte con la idea hegeliana de la sociedad civil como un "estado de necesidad", a la luz de la crítica de Hegel al contractualismo fichteano.[2]

Es bien cierto que Fichte construyó una teoría del derecho con independencia de toda consideración moral, como queda claro desde su mismo punto de partida, que es la deducción de la autoconciencia del yo. Su teoría del derecho está fundada en el supuesto motivacional del egoísmo universal. Hegel ha puesto en cuestión este momento de la filosofía de Fichte y sus consecuencias para la aplicación de esta concepción del derecho.

En este trabajo intentaré reconstruir y evaluar las objeciones de Hegel en contra de la teoría fichteana del eforato y de la soberanía popular, contenidas en su escrito de 1802, *Sobre los modos de tratar científicamente el derecho natural, su lugar en la filosofía, y su relación con las ciencias positivas del derecho* (en adelante *WBNR*). Para lograr este objetivo, primero analizaré la fundamentación de la concepción fichteana del eforato y de la asamblea popular, en el contexto de la teoría general desarrollada en el *GNR.*

I. La idea de la soberanía popular en el derecho natural de Fichte

I.1. El problema del Estado

En la primera parte del *GNR*, Fichte intenta explicar cómo es posible la autoconciencia, entendida como una relación que el sujeto establece consigo mismo. El significado del concepto de autoconciencia está contenido en la siguiente afirmación de Fichte: "si un ser racional debe ponerse a sí mismo en tanto que tal, entonces debe atribuirse a sí mismo una actividad, cuyo último fundamento yace exclusivamente en él mismo".[3] Es decir que el yo logra ser consciente de sí mismo cuando puede identificarse como el origen de una determinada acción. Se trata entonces de una acción reflexiva, porque permite que el sujeto vuelva sobre sí mismo.

Como resultado de la argumentación del § 3, Fichte sostiene que el yo puede devenir sujeto, es decir autoconciente, sólo cuando es exhortado por otro yo a la acción libre en el mundo sensible.[4] La relación de exhortación presupone pragmáticamente el reconocimiento del yo como ser racional, porque el otro no podría invitarlo a la acción libre si, en ese mismo acto, no le estuviera comunicando que lo considera como un yo capaz de llevar a cabo la acción.[5]

El yo, entonces, sólo puede saber que es un ser racional cuando media una acción del otro. A su vez, el otro necesita también que el yo lo confirme como un ser racional, para lo cual es necesario que el yo responda de algún modo a la exhortación. Por lo tanto, se trata de una relación de reconocimiento recíproco.[6] Pero esta relación es posible sólo si cada uno respeta la esfera de libertad del otro. Dicho de otro modo, los yoes sólo pueden reconocerse mutuamente como seres libres, si no invaden la esfera de acción de los demás. A partir de esta afirmación, Fichte deduce el principio del derecho, que consiste en la obligación de limitar la esfera propia de acción, dejando abierta otra esfera igual para los otros.[7]

De este modo, Fichte intenta deducir el concepto de derecho con independencia de toda consideración moral. Pero, como bien señala A. Wood, se trata de una argumentación problemática, porque la relación de mutuo reconocimiento no es posible si los sujetos

2. James, D., (2009), "The relation of right to morality in Fichte's Jena theory of the state and society", *History of European Ideas* 35, (2009), pp. 337-348.

3. "Soll ein Vernunftwesen sich als solches setzen, so muss es sich eine Thätigkeit zuschreiben, deren letzter Grund schlechthin in ihm selbst liege" (*GNR*, § 1; SW, III, 17; AA, I, 3, 329).
4. *GNR*, § 3; SW, III, 33; AA, I, 3, 342.
5. *GNR*, § 3; SW, III, 34; AA, I, 3, 343.
6. *GNR*, § 3; SW, III, 34; AA, I, 3, 344.
7. *GNR*, § 4; SW, III, 52; AA, I, 3, 358.

involucrados no disponen de una determinada psicología moral. Es decir, que esta relación es posible sólo si cada sujeto valora la libertad como un fin en sí mismo, porque en caso contrario no buscaría promoverla en el otro. También es necesario, argumenta Wood, que cada uno valore la racionalidad y se comprometa a promoverla, entre otras cosas.[8]

Una vez deducido el principio del derecho, Fichte se tuvo que enfrentar al problema de su realización efectiva en el mundo sensible. En primer lugar, tuvo que resolver la tarea de *"realizar un poder por medio del que pueda ser impuesto, entre las personas que viven juntas, el derecho o aquello que todos necesariamente quieren."*[9] Pero no se trata de una potencia ciega o mecánica, sino del resultado de la unificación de la potencia de los contrayentes, de acuerdo con una voluntad común que garantiza recíprocamente las esferas de acción de las personas, según el principio del derecho.

Ahora bien, esta voluntad común sólo puede realizarse en el mundo sensible en la forma de un Estado.[10] A su vez, la teoría del Estado desarrollada en el *GNR* se funda sobre un supuesto motivacional monista: el egoísmo universal (*Eigenliebe*).[11] Dicho de otra manera, Fichte supone que todas las personas están interesadas

8. Wood, A., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sidney, Cambridge University Press, 1990, pp. 79-80.

9. "eine Macht zu realisiren, durch welche zwischen Personen, die bei einander leben, das Recht oder das, was sie nothwendig alle wollen, erzwungen werden könne" (*GNR*; § 16; SW, III, 150; AA, I, 3, 432).

10. Desde el punto de vista de Fichte, nunca pudo haber existido el hombre en estado de naturaleza (Philonenko, A., *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Paris, Libraire Philosophique Vrin, 1997, p. 428), ya que el hombre se constituye como tal en el seno de una comunidad donde está siempre en relaciones de reconocimiento recíproco con los demás. Cfr. Lasson, A., *Johann Gottlieb Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat*, Neudruck der Ausgabe Berlin, 1968, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, p. 170. Cfr. también Philonenko, A., *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Libraire Philosophique Vrin, 1999, p. 64.

11. Con palabras de Fichte: "ámate a ti mismo por sobre todas las cosas, y a tus conciudadanos en vista de ti mismo" (*"liebe dich selbst über alles, und deine Mitbürger um dein selbst willen"*); *GNR*, § 20; SW, III, 273; AA, I, 4, 69.

exclusivamente en la conservación de su libertad y propiedad. Y no tuvo otra alternativa que recurrir a esta estrecha psicología moral, una vez que ha separado tajantemente el ámbito del derecho del de la moralidad, y ya no pudo contar con que los contrayentes tengan una voluntad buena. Por lo tanto, el mecanismo coactivo actuará sobre la base de un supuesto muy restringido, a saber, que la voluntad querrá la seguridad de la libertad y propiedad de los demás, pero sólo en tanto que es un medio necesario para proteger y garantizar la propia.[12] Es así que cada persona subordinará su interés particular al interés general, sus metas individuales al objetivo común de garantizar la propiedad de todos, hasta llegar a constituirse en una voluntad común fruto de las voluntades de los contrayentes, pero siempre a partir de su autointerés.

En principio, parece ser suficiente contar con el derecho de coacción así constituido, para que la voluntad común se conserve a sí misma y tenga la estabilidad que la comunidad legal necesita. Por medio del derecho de coacción, cada persona subordina su voluntad particular a la voluntad común, porque tiene miedo a perder la seguridad de su propiedad. En realidad lo que cada uno teme es la potencia común y unificada de todos, que es mayor que la potencia propia. Por eso se mantiene el equilibrio del derecho, a pesar del estado de incertidumbre con respecto a las intenciones de las demás. Cada una confía en el autointerés de las demás, y esto le permite proponerse fines y realizarlos en el mundo sensible. Pero todavía es necesario introducir otra condición para garantizar la estabilidad de la comunidad legal, que consiste en la delegación de la fuerza coactiva en un tercero, que aplique imparcialmente la ley.

Fichte parte de la premisa de que, cuando un individuo agrede a otro, se excluye a sí mismo de la voluntad común, porque ha desvinculado a su voluntad particular de los intereses de todos. Entonces el criminal debe sufrir la coacción sobre su voluntad, pero esto no significa que la coacción deba ser aplicada por la víctima del delito sobre su agresor. Si la víctima pudiera castigar a su agresor, entonces no habría garantía de que se respetará la ley, porque la víctima podría aplicar la coacción de modo indebido (movida por el resentimiento, el deseo de venganza, etc.), y la comunidad legal

12. *GNR*, § 14; SW, III, 142; AA, I, 3, 427.

se hundiría en la desconfianza recíproca. Por lo tanto, es necesario que la potencia unificada de las personas esté en manos de un tercero, que pueda preservar el equilibrio del derecho.

Es así que Fichte sostiene que la facultad de coaccionar debe estar en poder de un gobierno que unifique los poderes ejecutivo, legislativo y judicial en la función ejecutiva en general. Pueden distinguirse en *GNR* dos argumentos a favor de esta tesis.

El primer argumento parte de la relación que existe entre la Constitución y las leyes particulares, de acuerdo con la estructura del orden legal. Fichte pensaba que cuando una persona decide ser ciudadano de un Estado, en ese mismo momento se compromete a cumplir con las leyes presentes y las que se promulgarán en el futuro, porque en realidad se somete a la ley fundamental del Estado. Esta es su Constitución, que prescribe que en el Estado debe reinar el derecho entre los ciudadanos, esto es, el mutuo respeto por la libertad y la propiedad de cada uno, y que la ley debe ser aplicada infaliblemente por un poder ejecutivo constituido de tal o cual manera. Las demás leyes deben en realidad limitarse a aplicar esta ley fundamental.[13] Por lo tanto, no hay ninguna razón para separar el poder legislativo, el ejecutivo y el judicial.

El segundo argumento de Fichte consiste en un análisis de la relación que debe darse entre el poder ejecutivo y el judicial. Mientras que el juez determina el modo concreto en el que debe aplicarse la ley, el poder ejecutivo debe simplemente garantizar que esta orden del juez se cumpla. De allí deriva Fichte la necesidad de suprimir la división entre los poderes ejecutivo y judicial, a fin de optimizar la aplicación del derecho, o sea de efectivizar la restricción de las libertades de cada ciudadano en función de la libertad

13. *GNR*; § 16; SW, III, 160-161; AA, I, 3, 440-441. A diferencia de los representantes del contractualismo clásico (Rousseau, Kant y Locke), no hay en Fichte una instancia por medio de la cual el pueblo elija a sus representantes en el poder legislativo y, de este modo, sea autolegislador a través de sus representantes. En este sentido, se trata en Fichte sobre todo de una expertocracia en lo que respecta al poder legislativo (Maus, I., "Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat [§ 16, 17 und 21]", en: Merle, J. Ch., Hrsg., *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Klassiker Auslegen, Band 24, Akademie Verlag, Berlin, 2001, pp. 143 - 145).

de todos los demás.[14] Podría trazarse una analogía entre esta relación y la que existe entre la voluntad y la fuerza física, que aquella determina de una manera concreta para llevar a cabo sus fines.[15]

A pesar de que Fichte defiende la unificación de los tres poderes en el ejecutivo, no aboga por un poder libre de todo contralor. Por el contrario, introduce la institución del eforato, que consiste en un conjunto de ciudadanos encargados de velar por la constitucionalidad de los actos de gobierno. Por esta razón, el eforato debe funcionar con independencia del poder gubernamental.[16] La comunidad delega toda su facultad de coaccionar en el poder ejecutivo, pero retiene el poder de control de los actos de gobierno por medio del eforato. La voluntad común se expresa en primer lugar al delegar el poder ejecutivo en el gobernante, pero luego deja de ser una voluntad común y se somete a sus órdenes. Sin embargo, conserva en el órgano de contralor del eforato el derecho a seguir expresándose luego de haber transferido su fuerza.[17]

14. *GNR;* § 16; SW, III, 161; AA, I, 3, 441. Cfr. Oncina Coves, F., "Fichtes Kritik des aufklärerischen Republikanismus", en: De Pascale, C., Fuchs, E., Ivaldo, M., Zöller, G., (hrsg.), *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2004, p. 214.

15. Cfr. Renaut, A., *Le Système de Droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 380.

16. Fichte reconoce que el eforato podía encontrarse ya en Esparta, pero la institución más cercana a su propuesta es la de los tribunos populares de la República de Roma. (Nota al pie de *GNR;* § 16; SW, III, 171; AA, I, 3, 449. Cfr. Batscha, Z., *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1970, p. 19. Esta institución espartana fue valorada por Calvino (en su *Insitution chrétienne*) como una instancia que permitió luchar contra los excesos del despotismo. En la *Politica* de Althusius, el eforato juega un papel importante en orden a mantener el pacto entre el príncipe y el pueblo (Cfr. Renaut, op. cit., p. 382; Maus, 2001, p. 151).

17. *GNR*; § 16; SW, III, 161; AA, I, 3, 441. Por eso Renaut considera que Fichte arriba a una síntesis republicana de tres momentos. En primer lugar, un momento rousseauniano, porque sostiene que el pueblo es el poder supremo y origen de todo poder, y por eso defiende la soberanía de la voluntad general. En segundo lugar, hay un momento lockeano, que consiste en la crítica de la democracia directa como una forma de despotismo y en la defensa de la democracia representativa. Finalmente, Renaut en-

Una vez que los representantes han sido elegidos, puede realizarse el contrato de transferencia, por medio del cual la potencia unificada de los ciudadanos es delegada a los gobernantes.[18] Se trata de un contrato que no puede ser rescindido unilateralmente, ni por los gobernantes ni por la comunidad. Si el contrato de transferencia se anulara súbitamente y de modo arbitrario, se interrumpiría la aplicación de la ley. Si la ley dejara de aplicarse, entonces cada ciudadano estaría autorizado a defender su libertad y su propiedad, con todos los medios a su alcance. De este modo se disolvería inmediatamente la comunidad política. El contrato de transferencia puede ser disuelto sólo como resultado del interdicto dictado por el eforato, que consiste en una acusación formal y pública contra el poder ejecutivo, en la suspensión de la legalidad de los actos de gobierno, y en la convocatoria a una Asamblea popular para hacer efectivo el juicio político.

I.2. El ejercicio de la soberanía popular

El eforato no puede tener facultades ejecutivas, esto es, no puede compartir las responsabilidades con el gobierno, porque en ese caso dejaría de ser un organismo de control y fiscalización, lo que significa que sería juez y parte en el juicio político que debería llevarse a cabo. El eforato tampoco está facultado para someter a juicio al poder ejecutivo por sí mismo, ni para dictar sentencia en casos de reconocida importancia pública, o suspender tal o cual sentencia del gobierno. El eforato no tiene ninguna de estas atribuciones, porque las sentencias del gobierno deben ser inapelables, a fin de que la ley sea aplicada permanentemente y con eficacia.[19]

cuentra un momento hobbesiano en la unificación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial (Renaut, op. cit., pp. 378-379).

18. El pueblo, como comunidad autodeterminada, deja de ser tal a consecuencia del contrato de transferencia. El poder ejecutivo, por su parte, deja de ser parte del pueblo, para no volver a pertenecer más a él. Si los miembros del poder ejecutivo son destituidos a consecuencia de un interdicto, les cabrá la pena de muerte, pero no volverán a ser parte de la comunidad (Cfr. *GNR*; § 16; SW, III, 177; AA, I, 3,453).

19. *GNR*; § 16; SW, III, 171; AA, I, 3, 449.

Los éforos serán elegidos por el pueblo, toda vez que representan su voluntad. El carácter representativo del eforato exige que no sean ellos mismos quienes se propongan como candidatos. Por el contrario, Fichte propone que el pueblo elija a aquellos cuya sabiduría y prudencia despierten espontáneamente su confianza.[20] De todos modos, no queda claro en el *GNR* el modo en que serán elegidos los éforos, dado que Fichte desplaza esta cuestión del ámbito legal y la deja en manos de la política empírica.[21]

Lo que sí queda fuera de toda duda en esta teoría es que el poder del eforato no es ejecutivo, sino más bien prohibitivo. Por medio de la figura del eforato, Fichte introduce un poder absolutamente negativo frente a otro absolutamente positivo (correspondiente al poder ejecutivo).[22] Dicho de otro modo: los éforos no tienen ningún poder de coerción sobre el gobierno, lo que implica que la fuente de su poder debe provenir de otro lado. Fichte encuentra el fundamento del poder de los éforos en su capacidad misma para detener el funcionamiento de todo el orden legal por medio de la declaración del interdicto.[23]

Según Fichte, hay al menos tres tipos de violaciones claras de la Constitución que justifican que los gobernantes sean sometidos a juicio político: que hayan postergado el dictado de una sentencia luego de transcurrido un lapso considerablemente largo de tiempo a partir de la acusación; que sus sentencias sean en sí mismas contradictorias; o que se vean obligados a cometer injusticias flagrantes (para no contradecirse en sus sentencias).[24]

20. "(…) sobre el cual recae el ojo y la confianza del pueblo, quien, justamente en vistas de esta elección sublime, se fija continuamente en sus hombres más conservadores y grandiosos, este mismo debe ser un éforo."

"(...) auf wen das Auge und das Zutrauen des Volks fällt, welches, gerade um dieser erhabenen Wahl willen, auf seine biederen und grossen Männer fortgehend aufmerken wird, derselbe wird Ephor" (*GNR*; § 16; SW, III, 181; AA, I, 3, 456).

21. Cfr. Oncina Coves, op. cit., p. 216.

22. Verweyen, H. J., *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, München, Verlag Karl Alber Freiburg, 1975, p. 135.

23. Dicho de otra manera, el eforato es un contra-poder del tipo de un consejo constitucional (Philonenko, A., *L´Oeuvre de Fichte*, Paris, Libraire Philosophique Vrin, 1984, p. 42).

24. *GNR*; § 16; SW, III, 168-169; AA, I, 3, 446.

Luego de que el eforato ha declarado el interdicto, es decir luego de haber hecho pública la acusación al gobierno por haber actuado en contra de la Constitución, se interrumpe el orden legal y el pueblo emerge en la vida pública.[25] Dado que el poder del gobierno resulta de una mera transferencia del poder del pueblo, sólo éste puede decidir si el gobierno ha violado el contrato de transferencia, y declarar nula la acusación si no lo ha hecho.[26] Cuando el eforato suspende la legalidad del poder ejecutivo, todas las sentencias que dicte a partir de ese momento perderán su validez y se volverán subversivas contra la voluntad común, que ahora se expresará sólo por medio del eforato.[27] De este modo, los ciudadanos no se ven ya más obligados a someterse a las órdenes y a la fuerza coactiva del gobierno, porque éste ya no representa al derecho.[28]

Una vez que las sentencias del gobierno han perdido toda legalidad, sus integrantes se ven obligados por el eforato y deben obedecer a su orden de someterse al juicio político del pueblo. De todos modos, los gobernantes no podrían escapar a los dictados del eforato porque, si se rebelaran contra el interdicto, se condenarían inevitablemente a la pena de muerte. Pero si se someten al interdicto, podrán demostrar todavía en el juicio político su inocencia, esgrimiendo sus pruebas y argumentos. Ahora bien, no puede descartarse que el gobierno intente corromper al eforato con bienes y privilegios; por eso, este último debe estar tan bien remunerado como el primero. Sin embargo, el gobierno puede también coaccionar al eforato por las armas. De allí la necesidad de que la Constitución declare y garantice la inviolabilidad de las personas de los éforos, quienes deben ser protegidos como *sacrosanti.*[29] Esto significa que el ataque a cualquiera de sus integrantes debe ser considerado como un delito de alta traición (*Hochverrath*).

25. Aquí se inspira Fichte en el interdicto eclesiástico, que prevé la suspensión de las funciones de un cargo, a fin de asegurarse la obediencia necesaria del funcionario (*GNR*; § 16; SW, III, 172; AA, I, 3, 449).

26. *GNR*; § 16; SW, III, 177; AA, I, 3,452.

27. *GNR*; § 16; SW, III, 172; AA, I, 3, 449.

28. El eforato permite, de esta manera, la vigencia del principio de la soberanía popular (Renaut, op. cit., p. 383):

29. *GNR*; § 16; SW, III, 177; AA, I, 3, 453.

Fichte sostiene que, una vez convocada la Asamblea popular, es altamente probable que el pueblo concurra porque querrá hacer justicia y restablecer el orden –conservando su propiedad y libertad- en el caso en que su derecho haya sido violado. Y Fichte admite que la organización de la Asamblea popular es una tarea compleja, porque la idea de que todo el pueblo se reúna de hecho en el mismo lugar y exprese su veredicto respecto del litigio, resulta impracticable.[30] Este es, sin embargo, un problema de la política práctica y no de la ciencia del derecho natural.

El derecho natural debe limitarse a mostrar la necesidad e inevitabilidad de un juicio popular en casos de interdicto, aunque no le compete indicar de qué modo se organizará la asamblea. Sin embargo, en el concepto mismo de Asamblea popular está contenida la exigencia de que el pueblo se reúna en lugares físicos concretos y exprese su voto.[31] Pero no queda claro de qué modo la Asamblea popular será coaccionada para que se comporte de acuerdo con la voluntad común del derecho, evitándose que prevalezca tal o cual voluntad privada. Si el pueblo es el juez del poder ejecutivo y del eforato, entonces no habrá ninguna instancia ni poder superior a él que determine su voluntad.[32]

Fichte responde a este problema recurriendo a su supuesto motivacional del egoísmo racional, del que hablamos anteriormente. Los ciudadanos, argumenta Fichte, querrán asegurar su propiedad y su libertad de acción, porque por ese motivo han firmado anteriormente el contrato de transferencia con sus representantes en el poder ejecutivo. Pero, si juzgaran las acciones injustas denunciadas por el eforato en el interdicto como si fueran acciones justas, entonces luego de haberse restituido el poder a los gobernantes

30. En su *Rechtslehre* de 1812, Fichte pone en cuestión la capacidad del pueblo como totalidad para juzgar la justicia o injusticia de los actos de gobierno (SW, X, 632 ff.). Cfr. Braun, J., *Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J.G. Fichtes*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, p. 146. Cfr. también Verweyen, op. cit., nota al pie de la p. 138.

31. *GNR;* § 16; SW, III, 173; AA, I, 3,450.

32. El pueblo conserva de este modo su derecho original a la autodeterminación (Braun, op. cit., p. 145).

deberán someterse a las sentencias que se dicten de allí en adelante, que seguramente también atentarán contra el derecho. Pero acordar con sentencias que atenten contra el derecho equivale a provocar la disolución de la comunidad legal, algo que no quiere ningún ciudadano, toda vez que ya ha entrado en esta comunidad, y la ley de la concordancia consigo mismo prohíbe la contradicción entre las acciones de una misma persona. De ahí concluye Fichte que *"ellos sin duda reflexionarán sobre este asunto con madurez, y se cuidarán de una sentencia injusta."*[33]

El pueblo atenderá entonces a los argumentos y pruebas del gobierno y del eforato. Luego decidirá si la acusación es fundada o no. Si se da el primer caso, el gobierno es declarado culpable de alta traición, ya que ha violado las cláusulas del contrato de transferencia y ha oprimido a los ciudadanos. Pero lo mismo ocurrirá con los éforos si su acusación es infundada, ya que han obstaculizado la aplicación de la ley y han puesto en peligro a la comunidad legal misma. No puede aducirse a su favor el hecho de que hayan actuado movidos por una recta intención y quizás en un exceso de celo por el derecho, ya que la ineficiencia es tan perjudicial para el funcionamiento estable de una comunidad legal como la mala voluntad, porque ambas ponen en peligro la propiedad de los ciudadanos del mismo modo.[34]

La posibilidad de una condena por alta traición ejerce un poder coactivo sobre los éforos, y seguramente los motivará a extremar los cuidados antes de declarar un interdicto, y se sentirán inclinados a advertir a los gobernantes de la acusación que podría pesar sobre ellos, etc. Las conversaciones e intimaciones previas al poder ejecutivo les darán la ocasión de revisar los fundamentos de su

33. "Sie werden sonach ohne Zweifel die Sache reiflich überlegen, und sich vor einem ungerechten Spruche hüten." (*GNR*; § 16; SW, III, 174; AA, I, 3,451).

34. Para minimizar este peligro se debe tomar la siguiente precaución en la elección misma de los éforos: "Los más sabios de entre el pueblo deben ser elegidos como magistrados, y muy en particular deben ser elegidos como éforos aquellos hombres que tienen más años y son maduros".

"Die Weisesten unter dem Volke sollen zu Magistratspersonen, und ganz besonders alte, gereifte Männer zu Ephoren gewählt werden." (*GNR*; § 16; SW, III, 175; AA, I, 3,451).

acusación, relevar más pruebas, etc. Pero el poder ejecutivo podría llegar a amenazar a los éforos con armas, para que desistan de sus propósitos. En ese caso, el pueblo seguramente saldrá en su defensa, porque los éforos son el portavoz de la voluntad común y del derecho. Debe prevenirse la eventualidad de que el poder ejecutivo se alce en armas contra el pueblo, para escapar del juicio político. Esta reacción podría significar el establecimiento de una tiranía o la reducción del pueblo a la esclavitud. Por esta razón, a fin de garantizar la aplicación del interdicto, Fichte defiende la formación de fuerzas populares, no sólo en las grandes ciudades, sino también en las provincias.[35] De este modo, el pueblo podrá protegerse de posibles abusos de sus representantes.

Una vez constituida la asamblea soberana, debe preverse el mecanismo que se utilizará para la toma de decisión colectiva. Dado que se trata de la determinación de un hecho, esto es, de si el gobierno ha actuado contra la Constitución o no, cada ciudadano deberá responder meramente con un voto positivo o negativo. La gravedad de la decisión exige que el pueblo se expida por unanimidad. Pero esta condición no se cumple normalmente; por lo tanto, sería poco razonable esperarlo en este caso. De lo que se trata en realidad es del logro de una mayoría que sean tan considerable (Fichte habla de siete octavos), que la minoría se encuentre en una desventaja manifiesta en cuanto a la relación numérica. Si se debe contar siempre con una mayoría y no se puede esperar una unanimidad, entonces permanece abierto el problema de cómo lograr ésta a partir de aquella.

Fichte confía en que la mayoría se logrará con relativa facilidad, porque los ciudadanos son egoístas racionales y buscan asegurar su libertad y propiedad. Simplemente se les deberá preguntar si ellos aceptarían seguir siendo gobernados en adelante de la misma manera en que lo ha hecho el poder ejecutivo hasta ahora. La mayoría, por lo tanto, considerará a la minoría, que ha votado de un modo diferente, ya como personas poco razonables, o como reacias a determinar su voluntad privada por el bien común.

35. *GNR*; § 16; SW, III, 178; AA, I, 3, 453-454. Verweyen considera que este recurso es insuficiente para asegurar la aplicación del interdicto, y que incrementa el riesgo de una guerra civil (Verweyen, op. cit., pp. 137-138).

En primer lugar, dado que el fin supremo es preservar a la comunidad legal, es aconsejable que los más sabios de entre la mayoría intenten persuadir argumentativamente a quienes pertenecen a la minoría, para que entiendan que su posición es poco razonable. En el caso de que no cambien su voto deberán abandonar el territorio, porque esta decisión pone a las claras que no están dispuestos a vivir según las leyes y la voluntad común. Dada la magnitud del riesgo que corren, los ciudadanos disidentes considerarán el asunto con minuciosidad. Por lo tanto, votarán en contra sólo cuando estén convencidos en conciencia de que un voto afirmativo atentaría contra la seguridad común y, de este modo, contra la propia. Una vez eliminado el disenso, por la integración a la opinión mayoritaria o a causa del abandono del Estado por las minorías, podrá decidirse el litigio.[36]

Aún habiendo tomado todas las precauciones anteriores, podría ocurrir que los éforos se alíen con el poder ejecutivo para oprimir al pueblo. Fichte estima que es poco probable que se llegue a este extremo, porque esto sólo sería posible si todos los éforos estuvieran corruptos desde la asunción de su cargo. Pero, si todos los éforos son elegidos cuidadosamente por el pueblo, entonces el eforato difícilmente se equivocará, dado que deberá tratarse de hombres de moral probada. Por lo tanto, lo más probable es que un eforato sumamente corrupto sea producto de la elección de un pueblo tan depravado como él, sobre quien recaería la responsabilidad de su propia elección. En este caso, el eforato no proclamaría el interdicto y, por supuesto, tampoco el poder ejecutivo lo haría.

Si el eforato traicionara abiertamente su mandato, entonces la comunidad política misma se vería obligada a rebelarse contra el gobierno y, de esta manera, a dictar el interdicto. Pero la comunidad se vería enfrentada al problema de que todavía no ha sido constituida en pueblo, puesto que no se ha llamado a la asamblea según el procedimiento constitucional. Por eso sólo se rebelarán individuos o grupos a título particular, quienes convocarán a la comunidad a sumarse a su acción.[37] Aunque tal situación conlleva un problema de suma gravedad, dado que por el momento rige el derecho presuntivo y la comunidad funciona suponiendo la legitimidad del poder ejecutivo. Se presupone que sus sentencias son justas y que responden a la voluntad común, por lo que toda sublevación contra el gobierno no es más que la expresión de una mera voluntad individual que no quiere determinarse por la ley vigente.

Dado que el pueblo es la fuente de todo poder, no podría rebelarse contra sí mismo, puesto que querría un orden de cosas y a la vez no lo querría, lo que es contradictorio.[38] Esto significa que el pueblo siempre está facultado para pedir cuentas al gobierno, a quien le ha transferido el poder. De allí que si la injusticia reinara en todos lados y la opresión se hubiera vuelto insoportable, no sería problemático que la comunidad misma se levantara espontáneamente contra el poder ejecutivo y los éforos. Se trataría de una rebelión legítima, porque los ciudadanos han delegado su poder en el gobierno para proteger la propiedad y la libertad de todos.[39] De este modo, el derecho presuntivo caería por sí solo, y el pueblo dejaría de ser rebelde para recuperar el poder que le pertenece legítimamente.

Pero pareciera que, si una persona o grupo de personas se alzaran contra el poder ejecutivo, en razón de injusticias flagrantes, tendrían pocas razones para esperar un resultado exitoso. Fichte enfrenta este problema recurriendo de nuevo a su supuesto motivacional del egoísmo racional universal. Si el poder ejecutivo es evidentemente injusto, entonces pone en peligro permanentemente la seguridad de los ciudadanos. Pero estos le obedecerán sólo en la medida en que cumpla con el contrato de transferencia, y determinarán su voluntad según sus leyes sólo bajo la condición de que el gobierno represente la voluntad común de garantizar la seguridad de todos. Entonces difícilmente el poder ejecutivo tenga la fuerza necesaria para aplicar la coacción sobre los rebeldes, ya que lo más

36. *GNR*; § 16; SW, III, 179-180; AA, I, 3, 454-455.

37. Fichte desconfía en sus últimos escritos del poder regenerador de las revoluciones, porque normalmente están comandadas por líderes que sólo buscan hacerse con el poder (Cfr. SW, X, 633 ff.; también el comentario de Verweyen, op. cit., 139). Acerca del derecho de revolución en *GNR*, Cfr. Philonenko, op. cit., 1997, p. 415.

38. *GNR*; § 16; SW, III, 182; AA, I, 3, 456-457.

39. *GNR*; § 16; SW, III, 182; AA, I, 3, 457.

probable es que el pueblo le haya retirado antes su apoyo y su cooperación, y sin duda también se habrán alejado muchos de sus colaboradores más cercanos. Por lo tanto, los rebeldes seguramente podrán escapar de la coacción del poder ejecutivo y su levantamiento será exitoso.[40]

Ahora bien, si la comunidad responde a la convocatoria de los rebeldes, se constituirá en Asamblea soberana, a fin de escuchar los argumentos de los rebeldes y del poder ejecutivo, y dar un veredicto respecto de la acusación. Si la comunidad falla a favor de los rebeldes, entonces la voluntad de este grupo se verá confirmada en dos aspectos: en el material, esto es, el contenido de la acusación (que se ha cometido el delito denunciado), y en el aspecto formal o procedimental, gracias al veredicto de la comunidad, quien es la única que puede instaurar el derecho.[41] En consecuencia, los rebeldes se convertirán en éforos naturales, legitimados por la comunidad misma. Si la asamblea popular se pronuncia contra su acusación, entonces serán condenados como meros rebeldes por alta traición, y el orden legal resultará inmediatamente restablecido.

Si la comunidad no aprueba la rebelión de este grupo, esto puede deberse a dos razones: o bien a que la injusticia no es tan flagrante y grave como para justificar la interrupción del orden legal y correr los riesgos que esta conlleva para la seguridad de la población; o bien puede ocurrir que la comunidad no esté lo suficientemente madura o esclarecida para hacer valer sus derechos y luchar por ellos.[42] En este último caso los rebeldes, a pesar de llevar toda la razón consigo, no son reconocidos como éforos naturales por su comunidad y se convertirán en víctimas de su irracionalidad. Como dice Fichte, deben ser considerados más bien como mártires

40. *GNR*; § 16; SW, III, 183; AA, I, 3, 457.

41. En realidad lo único que queda en la teoría de Fichte es la democracia carismática, en la cual los éforos naturales o rebeldes se arrogan la facultad de representar al pueblo. Los éforos naturales actúan materialmente de modo correcto, pero a la vez contra la legalidad Cfr. Oncina Coves, F., "Wahlverwandtschaften zwischen Fichtes, Maimons und Erhardts Rechtslehren", en: *Fichte-Studien*, Band 11, (1997), pp. 63-84. Aquí: p. 84.

42. Cfr. Renaut, op. cit., pp. 397-398.

del derecho, que han cometido el único error de no conocer bien a su comunidad y actuar esperando una respuesta racional de su parte.[43] De todos modos, una comunidad de este tipo no está en condiciones de constituir una comunidad legal, lo que la coloca fuera del ámbito de la ciencia del derecho natural, que supone esta condición como dada de antemano.

La teoría fichteana de la soberanía popular es problemática, porque restringe la participación de los ciudadanos sólo a los estados de excepción. El pueblo ejerce su soberanía en tanto que firma el contrato de transferencia y, en ese momento, renuncia al ejercicio cotidiano de la misma. Esto es, el pueblo delega todas las facultades de gobierno (aún la legislación) en el poder ejecutivo, y sólo retoma su soberanía en caso de necesidad, cuando los éforos declaren el interdicto y convoquen al pueblo para que haga de juez entre ellos y el soberano. Si los éforos traicionaran al pueblo, éste podría levantarse y seguir a los éforos naturales, a esos sujetos que se rebelan en nombre de la comunidad legal, pero que no tienen status ni protección constitucional alguna.

Entonces, como afirma acertadamente Oncina Coves, el derecho de participación del pueblo es el derecho del no derecho.[44] Esto significa que está ausente del funcionamiento normal del Estado. Si los éforos naturales logran imponer su autoridad, serán vistos como los salvadores del Estado. En el caso de que no lo logren, serán los mártires y los rebeldes. Esto lo decide el mero juego entre sus decisiones y fuerzas y las del orden, junto con el resto de la comunidad o, lo que es lo mismo, el destino ciego.

43. *GNR*; § 16; SW, III, 184; AA, I, 3, 458.

44. Oncina Coves, op. cit., 2004, pp. 224-225. En estos casos excepcionales se da el ejercicio de la soberanía popular, que para el contractualismo clásico es el elemento esencial del funcionamiento cotidiano del Estado (Maus, op. cit., p. 153).

II. La crítica de Hegel de la idea fichteana de la soberanía popular

II.1. La crítica del supuesto fichteano del egoísmo universal

En *WBNR* Hegel ha puesto en cuestión la idea fichteana del Estado, entendida como una máquina de coaccionar a los ciudadanos para que obedezcan a la ley y promuevan el bien común.[45] Su crítica se centra, en primer lugar, en la teoría del derecho penal del *GNR*. Fichte considera que el castigo está orientado a desarrollar en el criminal el "egoísmo racional", de modo tal que el reo sólo persiga su autointerés y, por esa única razón, obedezca la ley. Hegel sostiene que esta teoría del castigo es simplemente una forma de revancha, o de ejercicio contable entre penas y castigos.[46]

Hegel objeta el supuesto mismo del egoísmo universal, porque considera que desemboca en un racionalismo abstracto que no toma en cuenta la cultura y las tradiciones de cada comunidad. Dicho de otro modo, Fichte habría dejado de lado el espíritu del pueblo, sin el cual no puede construirse ningún sistema legal.

En este sentido debe comprenderse la crítica de Hegel a la idea fichteana de la libertad. Según lo dicho más arriba, en el Estado fichteano cada ciudadano puede ser libre sólo si se incorpora a un Estado que proteja su propiedad, entendida como su esfera de acciones libres. Contra esta tesis, Hegel sostiene que la libertad debe ser pensada en un sentido más amplio e inclusivo. Un ciudadano es realmente libre, afirma Hegel, cuando puede sentirse integrado a la comunidad.[47] A su vez, este ideal es posible en la medida en que el sistema legal esté construido en consonancia con las tradiciones culturales y la concepción del mundo de un pueblo.[48] Es decir que el derecho debe expresar ante todo las convicciones morales de la comunidad, en tanto que están profundamente arraigadas, porque son el producto de un largo proceso histórico de formación y consolidación.[49]

45. Cfr. *WBNR*, 471.
46. *WBNR*, 479.
47. *WBNR*, 477. Para graficar esta idea, utiliza la metáfora biológica de la sociedad como un gran organismo (*WBNR*, 520).
48. *WBNR*, 507.
49. *WBNR*, 503. Cfr. el ejemplo de la Constitución feudal en op. cit., p. 522.

Considero que la crítica de Hegel es acertada, porque señala un problema que la teoría de Fichte efectivamente deja irresuelto. Se trata de la cuestión de la relación entre la ética y el derecho, que lo lleva a sostener una concepción estrecha de los móviles morales, dejando lugar tan sólo para el egoísmo universal. La introducción de este supuesto psicológico-moral cambia radicalmente la relación inicial de reconocimiento mutuo como seres libres, propia del derecho puro, en un tipo de interacción muy diferente, donde todos los sujetos le ceden su libertad a un tercero para que proteja sus esferas de acción. En este nuevo esquema, cada uno ya no respeta la libertad del otro como un fin en sí mismo (como sí ocurría en la relación de exhortación inicial), sino que sólo lo hace como un medio para proteger la propia capacidad de acción.

Pero la crítica de Hegel apunta a otra cuestión central para la teoría fichteana. El monismo motivacional de Fichte no resulta aplicable a los individuos de carne y hueso, porque tienen una estructura motivacional mucho más compleja. Por lo tanto, debe construirse una psicología moral que, además del egoísmo, contemple la posibilidad de que los ciudadanos también sean altruistas o que persigan otros valores, propios de determinadas cosmovisiones religiosas o ideologías políticas.

De este modo, Hegel ha dado vida a una teoría que integra a la eticidad con el derecho, como modo de rescatar al espíritu del pueblo de cada comunidad, en el horizonte de la propuesta realizada por Montesquieu en su obra clásica *El espíritu de las leyes*.[50] El instrumental conceptual que Hegel ha desarrollado con ocasión de este debate echa luz sobre uno de los problemas centrales de la teoría del derecho de Fichte. Las reflexiones de Hegel nos permiten también mirar en perspectiva los desarrollos teóricos posteriores de Fichte, en los que intentó incluir esta dimensión histórico-comunitaria. Pensemos, por ejemplo, en sus famosos *Discursos a la nación alemana*, que tanto han influido en las elaboraciones y reelaboraciones posteriores de los conceptos de Estado y de Nación.

50. *WBNR*, 523.

II.2. La crítica de Hegel a las ideas del eforato y de la soberanía popular

Hegel ha puesto en cuestión también la teoría del eforato, en el contexto de su discusión de la teoría fichteana del derecho natural.[51] Las objeciones de Hegel se dirigen de nuevo fundamentalmente al supuesto del egoísmo universal. Se trata de una crítica profunda, porque este supuesto en realidad sostiene toda la teoría fichteana de la soberanía popular.

Los ciudadanos entregan su libertad al gobierno para que la proteja de los ataques de los demás. Por lo tanto, el gobierno podrá conservar el poder que le ha sido otorgado sólo si cumple con el mandato popular. El pueblo, por otra parte, no confía plenamente en la voluntad del poder ejecutivo, porque puede ocurrir que dé rienda suelta a su autointerés y perjudique a la ciudadanía. De allí la función de contralor que tiene el eforato. Ahora bien, la garantía de que el eforato cumplirá con su función está dada por la pena de alta traición que le correspondería en caso contrario. Pero, como hemos visto anteriormente, Fichte basa su confianza en los éforos ante todo en el modo en que son elegidos. El pueblo elegirá a aquellos de entre los más prudentes y sagaces, para que protejan sus intereses del mejor modo posible. Fichte confía en que un pueblo maduro, que tenga como meta la propia seguridad, se cuidará de elegir a los más aptos para esta función. El interdicto será declarado y el pueblo podrá alejar del gobierno a quienes atenten contra su libertad sólo si la elección de los éforos ha sido acertada.

Si, por el contrario, se da el caso de que el eforato sea corrupto y se deje sobornar por el poder ejecutivo, entonces el pueblo se levantará espontáneamente contra él, movido por su autointerés. Esta idea de los éforos naturales es un reaseguro de la teoría frente a la posibilidad de que el egoísmo de los dos poderes se desborde. Pero los éforos naturales podrán restaurar el equilibrio del derecho sólo si el pueblo reunido en asamblea atiende a sus acusaciones y actúa en vistas de su autoconservación. En el caso de que el pueblo no sea un egoísta lo suficientemente racional, la comunidad legal se

51. *WBNR*, 273 ss.

desplomará y los éforos naturales perecerán en manos de los poderes establecidos.

Ahora bien, el primer argumento de Hegel se funda en el carácter negativo del poder del eforato. Desde el punto de vista de Hegel, el problema radica en que si el gobierno quisiera coaccionar al eforato para que no proclame el interdicto, el eforato no tendría ninguna fuerza a su disposición para resistirse. Renaut interpreta el argumento de Hegel como una evaluación del desequilibrio de las relaciones de poder entre el poder ejecutivo y el eforato.[52] Mi hipótesis es que el argumento de Hegel, si bien parte de la asimetría de poder entre ambas instituciones, va un poco más allá, porque su crítica también apunta al supuesto fichteano del egoísmo universal.

Según la lectura de Renaut, el argumento hegeliano apuntaría a la ausencia de un contra-poder efectivo frente al gobierno. Pero Fichte es conciente del peligro que entraña esta asimetría entre el poder de coacción del gobierno y el del eforato. Sin embargo, considera que el egoísmo racional de la ciudadanía impedirá que se llegue a este extremo. Fichte sostiene que el pueblo, movido por su egoísmo racional, quitará su apoyo al poder ejecutivo que coaccione al eforato, o al eforato que sea corrupto, de modo tal que el Estado se tornará ingobernable y la coacción del poder ejecutivo quedará sin efecto.[53] Considero que Hegel no pudo haber pasado por alto este momento fundamental de la teoría fichteana. En realidad, lo que Hegel pone en cuestión es la posibilidad de que los ciudadanos se muevan exclusivamente por su autointerés, dados los valores morales que entran en juego en la eticidad de todo pueblo. Dicho de otra manera, Hegel toma en cuenta la complejidad de motivos que están a la base de todo proceso político. De este modo, el pueblo podría sostener a un gobierno que coaccione al eforato, por ejemplo, porque representa sus tradiciones culturales o religiosas, o a causa del carisma de su líder. En este caso, la convocatoria del eforato a la asamblea popular no tendría éxito y el eforato se vería privado de la legitimidad para seguir actuando.

También debe entenderse en este sentido la crítica de Hegel a la institución de la asamblea popular. Fichte sostiene que los éforos

52. Renaut, op. cit., pp. 388 - 392.
53. *GNR*; § 16; SW, III, 182; AA, I, 3,457.

deben convocar al pueblo a una asamblea, donde el pueblo mismo decidirá por voto unánime si el poder ejecutivo es culpable de los cargos levantados por el eforato o no. El pueblo decidirá con sabiduría y participará con lucidez, argumenta Fichte, porque estará movido por el autointerés y querrá ante todo preservar su libertad y su propiedad.

Contra esta propuesta, Hegel argumenta que el pueblo difícilmente podrá participar de un proceso democrático como esta asamblea, porque esta situación está prevista sólo para el caso excepcional de un interdicto.[54] El pueblo no puede participar en la vida regular del Estado, porque ha delegado todo su poder en un tercero. De este modo, no puede verse cómo un pueblo que no ha practicado la deliberación pública puede desarrollar las virtudes y disposiciones necesarias para ello. Esta es una cuestión importante y decisiva para cualquier teoría de la democracia deliberativa, porque se trata de la posibilidad de cambiar las motivaciones e intereses luego de un proceso de deliberación democrática. Por lo tanto, el monismo motivacional de Fichte resultaría insuficiente para dar cuenta de la aplicación de los mecanismos constitucionales de la promulgación del interdicto y de la realización de la asamblea popular.

Abreviaturas utilizadas

AA: *Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* Hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff. (se cita con indicación del volumen y de la paginación). El *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* se encuentra en I. Abteilung (Werke), 3. Band. Werke 1794-1796 Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Richard Schottky. 1966.

GNR: Fichte, J.G., *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*

54. *WBNR*, 474.

SW: *Johann Gottlieb Fichte: Sämmtliche Werke.* Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. Leipzig 1845f. (se cita con indicación del volumen y de la paginación). El *Grundlage des Naturrechts* se encuentra en el Band III.

WBNR: Hegel, G. W. F., (1802)/(1803), *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*; en: *Kritisches Journal der Philosophie,* Bd. II, Stück 2, [November/Dezember] 1802, und Stück 3, [Mai/Juni] 1803. Citado según la paginación de la edición: G.W.F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*; Suhrkamp Verlag 1970, Band 2.

Recibido: 07/2009; aceptado: 10/2009.

Revista Latinoamericana de Filosofía

VOLUMEN XXXIV - AÑO 2008

NÚMERO 1 (Otoño):

A. Cassini - M. L. Levinas, La explicación de Einstein del efecto fotoeléctrico: un análisis histórico-epistemológico

P. Muchnik, Kant y la antinomia de la razón *política* moderna

B. Steinman, ¿Qué es definir en el *Político* de Platón? Para una relectura sobre la búsqueda del conocimiento en la filosofía platónica tardía

NOTA

A. Cherniavsky , La expresión de la *durée* en la filosofía de Bergson

ESTUDIOS CRÍTICOS

F. Abadi, José Emilio Burucúa, *Historia y ambivalencia*

D. Casassas, En torno a las condiciones materiales de la libertad: la renta básica como fundamento de la sociedad civil

NÚMERO 2 (Primavera):

E. Castro, Biopolítica: de la soberanía al gobierno

J. A. Bonaccini, Analogía e Imputabilidade na filosofía prática de Kant

L. Venezia, ¿Es "justicia como equidad" una concepción política de la justicia?

H. Arrese Igor, El rol de la intersubjetividad en la constitución de la autoconsciencia. Acerca de la influencia fichteana en la *Ethik* de Hermann Cohen

ESTUDIO CRÍTICO

C. Jáuregui, Acerca de la interpretación de Mario Caimi de la Deducción Trascendental de las Categorías de la *Crítica de la razón pura* (B)

Institución editora: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF

Miñones 2073 (C1428ATE) Ciudad Autónoma de Buenos Aires - Argentina -

Tel/Fax: (54 11) 4787-0533 - www.rlf-cif.org.ar - cifrlf@retina.ar

RECONSTRUCCIÓN DEL SISTEMA DE LA VOLUNTAD EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

Héctor Ferreiro
Universidad Nacional de San Martín
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN: Hegel desarrolla su teoría de la voluntad simultáneamente en dos contextos diferentes de su obra: por un lado, en las sucesivas ediciones de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, las lecciones berlinesas correspondientes y textos que pueden ser considerados como formulaciones incipientes de la *Enciclopedia*, y, por el otro, en los *Lineamientos Fundamentales de la Filosofía del Derecho*, las lecciones basadas en ellos y en textos previos sobre filosofía del Derecho en los que expone su teoría sobre la voluntad subjetiva. Ahora bien, la estructura sistemática y la consecuente periodización que Hegel confiere al proceso volitivo difiere en ambos grupos de textos. El presente artículo tiene por objeto reconstruir el sistema de la voluntad en la filosofía de Hegel asumiendo e integrando en forma orgánica los aportes de ambas fuentes.

PALABRAS CLAVE: Hegel, Idealismo Alemán, Filosofía Práctica, Filosofía del Derecho

ABSTRACT: Hegel develops his theory of will simultaneously in two different contexts of his work: on one side, in the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, the corresponding Berlin lessons and in texts which can be considered as incipient versions of the *Encyclopedia*; on the other hand, in the *Elements of the Philosophy of Right*, the lessons based on them and in previous texts on the Philosophy of Right in which Hegel exposes his theory of subjective will. Now, the systematic structure and consequent periodization of the volitive process differ in both cases. This article aims to reconstruct Hegel's System of the will by integrating organically the developments of both groups of texts.

KEYWORDS: Hegel, German Idealism, Practical Philosophy, Philosophy of Right

Hegel desarrolla su teoría de la voluntad en forma paralela y simultánea en dos contextos diferentes de su obra: por un lado, en las sucesivas ediciones de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*, las lecciones berlinesas correspondientes y textos que pueden ser considerados como formulaciones incipientes de la *Enciclopedia* (en adelante nos referiremos en forma genérica a este conjunto de textos como ENC),[1] y, por el otro, en los *Lineamientos Fundamentales de la Filosofía del Derecho*, las lecciones basadas en

1. – ENC[1]: G.W.F. Hegel, "Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse", en: G.W.F. Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817)*, neu ediert von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, t. 4, pp. 9-69.
– ENC[2]: G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grotsch, Hamburg, Meiner, 2000 (= *Gesammelte Werke,* in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, t. 13).
– ENC[3]: G.W.F. Hegel, "Sommersemester 1822. Nachschrift Gustav Hotho", en: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825*, hrsg. von Ch.J. Bauer, Hamburg, Meiner, 2008, pp. 1-144 (= *Gesammelte Werke,* in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, t. 25.1.)
– ENC[4]: G.W.F. Hegel, "Sommersemester 1825. Nachschrift Karl Gustav Julius von Griesheim", en: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825*, hrsg. von Ch. J. Bauer, Hamburg, Meiner, 2008, pp. 145-544 (= *Gesammelte Werke,* in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, t. 25.1.)
– ENC[5]: G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, hrsg. von W. Bonsiepen und H.-Ch. Lucas, Hamburg, Meiner, 1989 (= *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, t. 19).
– ENC[6]: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J E. Erdmann und F. Walter*, hrsg. von F. Hespe und B. Tuschling, Hamburg, Meiner, 1994 (= *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, t. 13).
– ENC[7]: G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im*

ellos y en textos previos sobre filosofía del Derecho en los que expone su teoría sobre la actividad de la voluntad subjetiva (en adelante nos referiremos a este conjunto de textos como FD).[2] Ahora bien, la estructura sistemática y la consecuente periodización que

Grundrisse (1830), neu ediert von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, t. 10.
[N.B: No incluimos en este grupo de textos a la filosofía de la voluntad contenida en el manuscrito de la lección sobre *Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu* (*Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*) dictada por Hegel en la Universidad de Jena en el semestre de invierno de 1805/1806, dado que la estrategia expositiva de dicho texto es sustancialmente diferente a la que adopta Hegel más tarde en la "Protoenciclopedia" de Nuremberg, en las tres ediciones de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* y en las lecciones berlinesas basadas en ellas.]

2. – FD[1]: G.W.F. Hegel, "Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse", en: G.W.F. Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817)*, neu ediert v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, t. 4, pp. 204-274.
– FD[2]: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannemann*, hrsg. von C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, Ch. Jamme, H.-Ch. Lucas, K.R. Meist, H. Schneider, Meiner, 1983. (= *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, t. 1).
– FD[3]: G.W.F. Hegel, "Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C.G. Homeyer 1818/19", en: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar in 6 Bänden von K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1973-1974, t. 1, pp. 217-351.
– FD[4]: G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, hrsg. von D. Henrich, Frankurt am Main, Suhrkamp, 1983.
– FD[5]: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, neu ediert von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. Main, 1970, t. 7.
– FD[6]: G.W.F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, hrsg. von H. Hoppe, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005.
– FD[7]: G.W.F. Hegel, "Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von H.G. Hotho 1822/23", en: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar in 6 Bänden von K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1973-1974, t. 3, pp. 87-841.

Hegel confiere al proceso volitivo *difiere* en ambos grupos de textos. En efecto, salvo algunas variaciones menores de una obra a la otra, en FD Hegel articula la actividad de la voluntad según una estructura triádica estable cuyos momentos son: 1) los "impulsos e inclinaciones" (*Triebe und Neigungen*),[3] 2) el "libre albedrío" (*Willkür*) y la "felicidad" (*Glückseligkeit*), 3) la "voluntad libre" (*freier Wille*).[4] En ENC, en cambio, Hegel ubica regularmente al "sentimiento práctico" (*praktisches Gefühl*) –forma subjetiva ausente en FD– como el *primer* momento del proceso volitivo, a los "impulsos e inclinaciones" como el *segundo* momento y a la "felicidad" como el *tercero* (el "libre albedrío" forma a veces parte junto con los impulsos e inclinaciones del segundo momento,[5] a veces con la felicidad del tercero);[6] en cuanto a la voluntad libre, es decir, a la voluntad que pone su propia libertad como su objeto y meta, o bien forma aquí parte del concepto del espíritu objetivo o bien –en la última obra que conforma el cuerpo de textos de ENC, esto es, en la *Enciclopedia* de 1830– es trasladada a la filosofía del espíritu subjetivo, pero delimitada en ella como una forma autónoma –el "espíritu libre" (*der freie Geist*)–,[7] de modo que el proceso volitivo conserva aquella estructura triádica en la que la felicidad es el *último* momento, al tiempo que, a pesar de ello, *prosigue* en la nueva forma; el espíritu libre es, en efecto, un momento *de* la voluntad: la "voluntad efectivamente libre" (*wirklich freier Wille*).[8] Con esto, al final de ENC el momento de la voluntad libre termina perteneciendo al proceso volitivo en aproximadamente los mismos términos que lo hace en FD, es decir, como el momento de la restitución de la unidad de la voluntad tras su reflexión respecto de su inicial inmediatez natural; sin embargo, dado que en la *Enciclopedia* de 1830 Hegel *no* abandona la periodización de las obras anteriores de ENC –es decir, 1) "sentimiento práctico", 2) "impulsos e inclinaciones" (- "libre albedrío"), 3) "felicidad"–, la voluntad libre, que en cuanto silogismo de la voluntad cierra *de iure* el ciclo lógico de su proceso, ocupa allí un lugar paradójico, a saber: el de una suerte de *cuarto* momento del proceso volitivo mismo, pero que justamente por ello debe ser además una forma *distinta* de la voluntad, es decir, ya no voluntad, ya no espíritu práctico, sino "*unidad* del espíritu teórico *y el espíritu práctico*".[9]

Estas dificultades de coherencia que plantea como forma autó-

---

– FD^{8}: G.W.F. Hegel, "Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G. v. Griesheims 1824/25", en: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar in 6 Bänden von K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1973-1974, t. 4, pp. 67-752.

3. En FD, Hegel añade regularmente al "impulso' (*Trieb*) y la "inclinación" (*Neigung*) una forma subjetiva que no aparece en ENC más que en un sentido crítico (cf. ENC^{1} §178; ENC^{7} §473Z), a saber: "ansia" o "deseo" (*Begierde*, *Begier*): FD^{2} §3, §7A; FD^{3} §4, §9; FD^{5} §11; FD^{6} §10; FD^{7} §§10-11.

4. "Voluntad libre" (*freier Wille*) es la denominación más frecuente que usa Hegel tanto en FD como en ENC para referirse a la forma final de la voluntad subjetiva. La segunda expresión más frecuente es "voluntad que es en y para sí" (*der an und für sich seiende Wille*: FD^{2} §7, FD^{4} §10, §13; FD^{5} §21A, §22). Denominaciones análogas de menor frecuencia son, entre otras, "voluntad en y para sí libre" (*der an und für sich freie Wille*: FD^{5} §21), "voluntad para sí libre" (*der für sich freie Wille*: FD^{8} 140), "voluntad absolutamente libre" (*der absolut freie Wille*: FD^{1} 226 (§20)), "voluntad verdadera libre" (*wahrhafter freier Wille*: FD^{8} 140; cf. también *der wahre freie Wille*: ENC^{6} 258) y "voluntad efectiva(mente) libre" (*wirklich freier Wille*: ENC^{7} §480; *der wirkliche freie Wille*: ENC^{7} §481).

5. Cf. ENC^{3} §394, ENC^{6} 256-258; ENC^{7} §477.

6. Cf. ENC^{2} §397 y ENC^{5} §479.

7. ENC^{7} §§481-482. Fuera de ENC^{7}, la fórmula "espíritu libre" aparece sólo una vez en FD^{5} §21.

8. ENC^{7} §480. Una *excepción* en este respecto lo constituye la lección sobre filosofía del espíritu subjetivo de 1825 según el apunte de K. G. J. von Griesheim (= ENC^{4}), donde a pesar de que la exposición de la filosofía del espíritu práctico sigue expresamente a la de la *Enciclopedia* de Heidelberg (= ENC^{2}) con su estructura 1) "sentimiento prático", 2) "impulsos e inclinaciones", 3) "libre arbitrio-felicidad", Hegel se refiere al momento de la "voluntad libre" como al *tercer* momento del proceso de la voluntad subjetiva: *Er* [= der Wille] *ist zunächst noch in unmittelbarer Weise und so ist er* zunächst *praktisches Gefühl und* dann zweitens *praktische Reflexion die auch zur Form der Allgemeinheit kommt, aber formell ist, sich die Glückseeligkeit zum Zweck setzt,* - das Dritte *ist die Ueberwindung dieser Gestalt, daß er nur seine Freiheit will. Dieß sind die* drei Momente *die wir nun kurz betrachten wollen*. [N.B.: El resaltado en este texto así como en los restantes de este trabajo es nuestro, H.F.]

9. ENC^{7} §481. Cf. también ENC^{2} §400; ENC^{5} §482, FD^{7} §21.

noma el "espíritu libre" en la estructura de la filosofía de la voluntad de la *Enciclopedia* de 1830 han sido advertidas por primera vez en el pasado reciente por V. Hösle, A. Peperzak, E. Düsing y, sobre todo, por D. Stederoth.[10] Sin embargo, además de haberse limitado tan sólo a señalar el problema sin ahondar en el análisis de sus posibles causas, estos autores han centrado su diagnóstico únicamente en las variaciones de sistematización de los momentos de la voluntad a lo largo de las tres ediciones de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* –o, en el caso de Stederoth, también a lo largo de las lecciones basadas en ellas– y han pasado así por alto, curiosamente, el dualismo que como tales plantean justamente en este respecto, si se las compara, ENC y FD. En efecto, el traslado en la *Enciclopedia* de 1830 del momento de la voluntad libre a la filosofía del espíritu subjetivo como una forma autónoma diferente del conjunto de actos previos de la voluntad no hace a lo sumo más que resaltar las dificultades que *desde el primer momento* implicaba delimitar ese conjunto como un proceso unitario, es decir, como "espíritu práctico", el cual, según el esquema triádico concepto-juicio-silogismo, tiene que resolverse prematuramente en el momento de la felicidad y no recién –como *de hecho* lo hace a lo largo de todo ENC– en el de la voluntad libre. Precisamente esta incongruencia intrínseca de la sistematización de la voluntad en ENC es lo que resulta al punto evidente si se la coteja con la que desde el comienzo propone Hegel en FD, es decir: 1) "impulsos e inclinaciones" (= inmediatez de la determinidad de la voluntad), 2) "libre albedrío" y "felicidad" (= momento general de la reflexión de la voluntad respecto de su determinidad antes inmediata y de las posteriores mediaciones en el elemento de la reflexión) y 3) "voluntad libre" (= silogismo de la voluntad con y en sus diferentes determinaciones). Desde el punto de vista de la lógica hegeliana, la estructuración del sistema de la voluntad de FD, donde la voluntad libre señala el tercer y último momento del proceso volitivo, es ciertamente la más coherente y consistente. Las continuas reacomodaciones que Hegel lleva a cabo en la filosofía de la voluntad a lo largo de las sucesivas obras de ENC y, especialmente, la significativa reelaboración que emprende en la última edición de la *Enciclopedia* podrían, según esto, ser vistas como intentos por resolver las tensiones que trae consigo la particular sistematización del proceso volitivo de esas obras y, con ello, también su divergencia respecto de la sistematización y periodización de FD.

10. Cf. V. Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg, Meiner, 1988, t. 2, pp. 389-395; A. Peperzak, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991, p. 87ss; E. Düsing, "Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel", en F. Hespe y B. Tuschling (eds.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1991, p. 126 (en la nota al pie de página); D. Stederoth, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp. 395-399.

La elucidación del verdadero *sistema* de la voluntad así como, sobre esta base, la ulterior elucidación del lugar preciso que ocupa este sistema dentro del sistema más general de los espíritus subjetivo y objetivo exige así un análisis que sea capaz de integrar los desarrollos de los dos contextos en los que Hegel expone su filosofía de la voluntad. El presente artículo tiene precisamente por objeto reconstruir el sistema de la voluntad en la filosofía de Hegel asumiendo e integrando en forma orgánica los aportes de ambas fuentes.[11]

11. Dado que excedería ampliamente los límites propios de un artículo y, por lo demás, no sería, en rigor, viable en algunos casos particulares, la metodología expositiva adoptada en este trabajo no es la de una comparación textual de las filosofías de la voluntad de las 15 obras analizadas, sino la reconstrucción de la articulación del proceso volitivo *sistemáticamente más plausible y consistente* sobre la base de las diferentes exposiciones sobre el mismo ofrecidas por el propio Hegel. En razón de la mayor coherencia que ambas obras en último análisis comparten es fundamentalmente la exposición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1830 (= ENC^7) y, en menor medida, la de los *Lineamientos fundamentales de la filosofía del Derecho* (= FD^5) –como así también la de las lecciones posteriores sobre filosofía del Derecho basadas en éstos, es decir, FD^6, FD^7 y FD^8– la que sirve de hilo conductor para dicha reconstrucción; su estructura lógica constituye en este sentido el marco general de referencia en el que se integran los desarrollos de las demás obras analizadas.

1. La unidad inmediata del espíritu consigo mismo

Suele creerse, erróneamente, que Hegel, siguiendo en mayor o menor medida el modelo clásico de entender la actividad subjetiva de la voluntad, concibe el proceso volitivo como una secuencia de actos de *exteriorización* de las metas *interiores* al sujeto.[12] Sin embargo, el fin al que se ordena la actividad de la voluntad en la concepción de Hegel no es, en rigor, la *acción* (*Handlung*), sino la *libertad* (*Freiheit*). Mientras la meta de la actividad de la inteligencia es para Hegel la comprensión de la realidad mediante la superación progresiva de la inmediatez y particularidad de las determinaciones del objeto inicialmente dado a las formas del sentimiento y la intuición, la meta de los actos de la voluntad es que el espíritu humano llegue a ser libre y soberano frente a sus propias determinaciones espontáneas, esto es, frente a sus sentimientos e impulsos naturales. Ahora bien, esta libertad ante sus propias determinaciones espontáneas es alcanzada por el espíritu precisamente en la medida en que supera la inmediatez y particularidad iniciales de las mismas. Así, pues, *formalmente* considerada la actividad de la voluntad *no* es específicamente diferente de la de la inteligencia; es el *contenido*

12. Cf. así, por ejemplo, la interpretación de I. Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den § 387 bis 482 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1970, p. 142-143, 188; 189; 192-193; J. Quillien, "Langage et philosophie du langage chez Hegel", en H. Mouloud (ed.), *Les signes et leur intrepretation*, Lille, Editions Universitaires, 1972, p. 306; A. Peperzak, *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog,1987, pp . 43-44 y p. 56; W. De Vries, *Hegel's Theory of Mental Activity. An Introduction to Theoretical Spirit*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1988, p. 199; E. Düsing, "Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel", en F. Hespe y B. Tuschling (eds.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1991, p. 120 y p. 126, P. Murray, *Hegel's Philosophy of Mind and Will*, Lewiston/Queenston/Lampeter, Edwin Mellen Press, 1991, pp. 54-55; A. Peperzak, *Hegels praktische Philosophie*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1991, pp. 22-23, p. 63 y p. 104; R. Pippin, "Hegel, Freedom, The Will", en L. Siep (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 47.

sobre el que el espíritu aplica en cada caso su actividad el que cambia de una forma a la otra. Esta actividad *común* a la inteligencia y a la voluntad no es sino la actividad esencial del espíritu mismo, es decir, *saber* (*Wissen*) o, más precisamente, *pensar* (*Denken*).[13]

El primer momento del proceso volitivo es el experimentarse inmediatamente el sujeto a sí mismo, es decir, el sentimiento de sí, o, como Hegel prefiere denominarlo, el "sentimiento práctico".[14] El sentimiento práctico es una modificación o determinación de la subjetividad misma, tal como placer y dolor. En cuanto forma específica de la inteligencia, la forma del sentimiento contiene una determinación que es considerada por el sujeto como una determinación en sí misma no-subjetiva, como una determinación que solamente *es* (*seiend*), como un *objeto* (*Objekt*, *Gegenstand*). En cuanto voluntad, por el contrario, la subjetividad se conoce como cualificada y determinada *en sí misma*; el placer y el dolor son, en efecto, modificaciones de la subjetividad misma, es decir, desde el primer momento *autodeterminaciones* (*Selbstbestimmungen*). El sentimiento

13. Cf. ENC[7] §442Z: *Die* Existenz des Geistes, das Wissen, *ist die absolute Form, d.h. die den Inhalt in sich selber habende Form, oder der als Begriff existierende, seine Realität sich selber gebende Begriff.* / ENC[6] 225: *Das* Denken *als Tätigkeit,* wie es nicht als Zweck der Intelligenz ist, ist die geistige reine Tätigkeit überhaupt, *und das ist die Ansicht, die man durch Erkenntnis des Geistes erhält, daß sie sich als denkend verhält,* denkende Tätigkeit *ist.* / ENC[7] §444Z: *Beide Weisen des subjektiven Geistes, die Intelligenz sowohl wie der Wille, haben indes zunächst nur formelle Wahrheit. Denn in beiden entspricht der Inhalt nicht unmittelbar* der unendlichen Form des Wissens, *so daß also diese Form noch nicht wahrhaft erfüllt ist.* / FD[5] §21A: *Der reflektierende Wille hat die zwei Elemente, jenes Sinnliche und die denkende Allgemeinheit; der an und für sich seiende Wille hat den Willen selbst als solchen, hiermit sich in seiner reinen Allgemeinheit zu seinem Gegenstande – der Allgemeinheit, welche eben dies ist, daß die Unmittelbarkeit der Natürlichkeit und die Partikularität, mit welcher ebenso die Natürlichkeit behaftet, als sie von der Reflexion hervorgebracht wird, in ihr aufgehoben ist.* Dies Aufheben aber und Erheben ins Allgemeine ist das, was die Tätigkeit des Denkens heißt. *Das Selbstbewußtsein, das seinen Gegenstand, Inhalt und Zweck bis zu dieser Allgemeinheit reinigt und erhebt, tut dies als* das im Willen sich durchsetzende Denken.

14. Cf. ENC[1] §177; ENC[2] §§389-391; ENC[3] §§389-390; ENC[4] 532-535; ENC[5] §§471-473; ENC[6] 244-245; ENC[7] §§471-472.

práctico es la inmediata presencia del espíritu humano para sí mismo, su saber inmediato de sí, el espíritu mismo como contenido inmediato para sí. Este contenido, a pesar de ser el espíritu mismo, es un contenido que él fortuitamente *encuentra* (*findet*) dentro de sí. Los sentimientos son algo con lo que el espíritu se topa, por así decirlo, dentro suyo de modo análogo a como se topa con los objetos particulares del mundo exterior; son algo respecto de lo cual el espíritu, a pesar de tratarse de él mismo, conoce de forma pasiva y contingente, cuando ellos se le presentan espontáneamente desde sí. Es precisamente esta pasividad y contingencia del contenido, de sí mismo como contenido, lo que el espíritu debe superar.

2. La autoescisión del espíritu y las sucesivas síntesis de los dos extremos resultantes

El juicio real del espíritu

El primer momento en la fase de superación de este estado de la subjetividad es su *re-flexión* por la que se distancia y diferencia abstractamente de su propia determinación, de sí misma como determinidad inmediata. El sentimiento práctico es la unidad inmediata de la subjetividad consigo misma. Desde el momento, pues, que se trata de la subjetividad determinada como tal y, por tanto, concreta y real, este diferenciarse es su *auto*-diferenciación, es decir, su autoescisión o juicio *real* (*reelles Urteil*).[15] En la disolución de la unidad inmediata del sentimiento de sí es, en efecto, el sujeto viviente, concreto y singular, el que se escinde y dirime (cf. *ur-teilt*) a sí mismo en sí mismo.

Dado que la forma del sentimiento práctico es propia sólo de ENC y no aparece en los textos de FD, en los que el primer momento de la voluntad lo conforman recién los impulsos e inclinaciones, se plantea aquí una divergencia de relevancia para la reconstrucción de la articulación sistemática del proceso volitivo. La exposición de ENC resulta ser en este tramo del proceso volitivo más matizada y precisa que la de FD, ya que coloca como primer

15. ENC^{2} §392; ENC^{4} 537; ENC^{5} §474; ENC^{6} 251; ENC^{7} §473.

momento de ese proceso a la forma del sentimiento, la cual aparece regularmente a lo largo de la filosofía del espíritu subjetivo justamente como la forma específica de la *inmediatez*.[16] Tomando así como marco de referencia la exposición de ENC, los impulsos e inclinaciones pueden ser reubicados como un momento que se deriva del sentimiento por el acto de reflexión del sujeto y este acto como un punto de inflexión en torno al cual es posible integrar el momento mismo del impulso y la inclinación así como el de la subjetividad que reflexiona de un modo más coherente desde la perspectiva del sistema del proceso volitivo. En efecto, la reflexión del espíritu, su en-si-misma-miento frente a su propia determinidad inmediata en el sentimiento, se presenta tras este reordenamiento como el extremo “subjetivo” de su resultante autoescisión, en la medida en que allí el espíritu queda cualificado como subjetividad enteramente *formal*, como voluntad que reflexiona abstractamente en sí misma (*reflektierender Wille*),[17] mientras que en el extremo “objetivo” su propia determinidad, antes sólo espontánea y singular, queda incipientemente *universalizada*,[18] puesto que la reflexión respecto del sentimiento implica la idealización del contenido de éste

16. Cf. en este sentido ENC^{7} §446A y §446Z.

17. Cf. ENC^{2} §395, ENC^{5} §477; ENC^{6} 256; ENC^{7} §476; FD^{1} 219 (§11); FD^{3} §9; FD^{5} §14; FD^{6} §14. Dado que la voluntad reflexiona en sí misma no sólo 1) respecto del sentimiento práctico, sino luego también 2) respecto de los impulsos e inclinaciones cuando transita al impulso a la felicidad, y más tarde nuevamente 3) respecto de éste al elevarse a voluntad libre, el momento de su reflexión reaparece una y otra vez a lo largo del proceso volitivo, por lo cual aquello que Hegel denomina “voluntad reflexionante” es por momentos una reflexión posterior a la actual respecto de su total inmediatez en el sentimiento práctico; cf. así la “voluntad reflexionante” de FD^{8} 130, donde se trata ostensiblemente de la segunda reflexión de la voluntad frente a los impulsos e inclinaciones.

18. Para esta reestructuración donde la reflexión de la voluntad disgrega su unidad inmediata para quedar disociada en dos polos, uno subjetivo, puramente abstracto y formal, y otro objetivo, en el que el contenido es idealizado y universalizado, nos basamos en el momento análogo de la *dirención* (*Diremtion*) en el proceso del espíritu teórico (cf. ENC^{7} §448). Esta lectura es expresamente confirmada por FD^{6} §14: *1. natürlicher Wille, 2. reflektierender Wille.* (...) *So entfernt sich in der Reflexion der Geist von dem, was*

y, en esa medida, su transformación en un deseo más estable y propio de la subjetividad, es decir, en un impulso y una inclinación de la misma. Estos dos polos del espíritu están ya presentes desde su primera forma de existencia en el sentimiento práctico; en la forma del sentimiento de sí prevalece, sin embargo, la singularidad del espíritu, ya que el espíritu se *identifica* allí con la mera autoconsciencia inmediata del contenido que en cada caso siente. En el juicio reflexivo sobre sus sentimientos, el espíritu explicita ahora los dos momentos de sí mismo, de modo que estos momentos, aunque son cada uno el espíritu mismo, se contraponen de modo abstracto: por un lado, el espíritu consciente de sí mismo como *puro* sujeto –o *yo* (*Ich*)–[19] frente a todo posible contenido; por el otro, el mundo de los impulsos e inclinaciones, que en este plano le aparecen al yo como un mundo cuasi-objetivo, pero que en realidad no son sino sus propios impulsos, es decir, también el espíritu mismo, sólo que esta vez como autodeterminación particular que se le contrapone como puro sujeto.

La primera síntesis del espíritu autoescindido: la decisión del libre albedrío

A la autoescisión de la subjetividad determinada en sí misma por sus sentimientos siguen progresivas mediaciones de los dos extremos resultantes, esto es, mediaciones entre el sujeto como puro yo y sus impulsos, o, desde otra perspectiva, entre la *forma* y el *contenido*. En estas sucesivas mediaciones, el espíritu, que ha tomado ya consciencia de su propia formalidad al retraerse frente al conjunto de sus contenidos sensibles, va reduciendo a éstos a determinaciones de sí mismo *en cuanto* forma devenida para sí, es decir, a diferencia de lo que sucede en la forma del sentimiento

er als natürlicher, sinnlicher ist. Indem ich über eine Anschauung nachdenke, so bin ich nicht mehr anschauend, und es ist eine Trennung. 1. ist die Anschauung von mir, 2. bin ich auf mich bezogen, nicht mehr bei der Anschauung unmittelbar, sondern ich für mich. So sind hier 1. die Triebe, 2. ich. Diese Trennung ist nun das Bewußtwerden.

19. Cf. FD[1] 221 (§12); FD[5] §14; FD[6] §14; FD[8] 130.

práctico, a determinaciones de sí mismo en cuanto sujeto capaz de elegirlas a partir de sí mismo. La propia determinidad del espíritu inmediatamente sentida es enteramente singular y, en cuanto tal, es conocida por el espíritu con excepción de toda *otra* autodeterminación; el espíritu disuelve la unidad simple del sentimiento práctico al idealizar su contenido mediante un acto de reflexión. Recién esta reflexión del espíritu en sí mismo, en su universalidad formal, y la correlativa universalización del contenido respecto del contexto concreto singular en el que aparece en el sentimiento hacen posible la representación *simultánea* de autodeterminaciones *diferentes*. En la exacta medida en que se conoce a sí mismo como subjetividad formal frente a la multiplicidad de sus autodeterminaciones, el espíritu puede en adelante *elegir* cuál de entre *todas* habrá de satisfacer. El acto de *decisión* (*Beschließen*, *Entschluß*) es precisamente la *primera* mediación que tiene lugar entre los dos extremos del espíritu que se ha escindido en sí mismo.[20] En la medida en que en ella abandona su formalidad vacía y se otorga realidad efectiva (*Wirklichkeit*) en el impulso elegido, en la decisión el espíritu en cuanto forma deja de ser *mera* forma y se reespecifica como *libre albedrío*; en contrapartida, el contenido del impulso y la inclinación es en la decisión redeterminado como lo *propio* (*seinig*) del espíritu que se decide por él.[21]

Ahora bien, a pesar de la mediación que tiene lugar, en la deci-

20. Los aspectos sistemáticos de la *decisión* son expuestos por Hegel con más claridad en FD que en ENC: FD[1] 221 (§13); FD[2] §5; FD[3] §9A; FD[5] §13, §13A, §16; FD[6] §13, §15; FD[7] §12 (cf. ENC[1] §176; ENC[2] §398; ENC[5] §§479-480; ENC[6] 256); sin embargo, es en la *Enciclopedia* de 1830 (ENC[7] §478), donde, tras una larga serie de reubicaciones llevada a cabo en las obras anteriores, Hegel logra finalmente ofrecer la forma más coherente de articular e integrar el momento de la decisión en el sistema de la voluntad, a saber: como la primera *mediación* entre la forma (la voluntad reflexionada en sí misma, el yo) y el contenido (los impulsos e inclinaciones) luego del juicio real del sentimiento práctico. En cuanto a la *pasión* (*Leidenschaft*) y el *interés* (*Interesse*), se trata propiamente de cuasi- o pseudo-mediaciones internas al momento general de la voluntad natural.

21. Cf. ENC[2] § 397; ENC[3] §394; ENC[4] 540; ENC[5] §479; ENC[6] 256-258; ENC[7] §477; FD[1] 207 (§11), 225-226 (§19); FD[2] §7A; FD[3] §9; FD[4] 62-63; FD[5] §14A, §15; FD[6] §15; FD[7] §15; FD[8] 131. Aunque no se trate, en último análi-

sión como tal el impulso elegido así como el yo que lo elige persiste cada uno referido primariamente a sí mismo, dado que en esta fase el espíritu se concibe, por un lado, como una facultad de elección y, por el otro, como una colección de múltiples deseos, de modo que para sus decisiones no tiene otro criterio posible más que su propia capacidad de elegir como tal –la forma– o bien cada uno de sus impulsos –el contenido. La única realidad efectiva que puede darse aquí el espíritu es, pues, la pura arbitrariedad de la elección misma como tal –la libertad consiste en hacer lo que se quiere– o bien la satisfacción puntual de cada uno de sus impulsos particulares –el hedonismo craso del deseo que exige su propia satisfacción. En efecto, desde el momento que el sujeto se concibe como una forma referida a sí misma y como tal vacía, esto es, como pura capacidad de elección o libre albedrío, cada uno de sus impulsos persiste también en su autoreferencialidad particular y, en esa medida, exige para sí mismo su satisfacción como tal, es decir, su máxima satisfacción. La alternativa para el espíritu es así, por el lado de la forma, la arbitrariedad, o bien, por el lado del contenido, la necesidad (*Bedürfnis*) de cada impulso como tal. La unidad de los dos extremos del espíritu autoescindido que tiene lugar en la decisión puede por ello ser caracterizada como una mera “síntesis” (*Synthese*).[22]

El espíritu es un ser concreto, es decir, una *totalidad*, una *unidad* de la forma y el contenido (el sentimiento práctico es justamente el saber inmediato de esa unidad); sin embargo, en el actual estadio de su proceso de autoconocimiento el espíritu se capta a sí mismo como escindido: por un lado, pura forma capaz de elección, *frente* a la cual, por el otro lado, se encuentran los impulsos e inclinaciones, los cuales, sin embargo, no son sino modificaciones del espíritu mismo. Fragmentado, pues, en sí mismo, el espíritu, que es en sí unidad enteramente concreta, no puede buscar su propia satisfacción *en cuanto esa totalidad concreta* más que optando unilateralmente o bien por su propia formalidad vacía o bien por alguno de sus múltiples deseos. Este intento que el espíritu hace por satisfacer su propia necesidad como un *todo* mediante la satisfacción de tan sólo *uno* de sus extremos particulares –el espíritu en cuanto forma *o* el espíritu en cuanto contenido determinado– implica un conflicto insoluble, una *contradicción* (*Widerspruch*):[23] si satisface la necesidad particular de sí mismo como forma, el espíritu deja frustradas las necesidades de sus modificaciones sensibles, las cuales hacen de él precisamente un ser singular real; si busca, en cambio, satisfacer a éstas últimas, esto es, a sí mismo en cuanto determinado, entonces se ve ante la imposiblidad de satisfacer la exigencia absoluta que

---

sis, de variaciones de relevancia decisiva, con ningún otra forma es tan cambiante Hegel a la hora de conferirle un lugar preciso dentro del proceso volitivo como con la del libre albedrío. Una vez más es en la última exposición de la filosofía de la voluntad, es decir, en la *Enciclopedia* de 1830, donde Hegel parece encontrar el modo más plausible de hacerlo desde la perspectiva específica propia de su sistema. Esa variante es la que seguimos en este trabajo.

22. Aunque no aparece expresamente en la filosofía de la voluntad, Hegel utiliza la categoría de la “síntesis” en la filosofía de la inteligencia precisamente para referirse a aquellas unificaciones en las que persiste el carácter dado del contenido y la particularidad de los extremos unificados no es, en esa medida, superado. Cf. ENC[7] §451: *Aber indem das Vorstellen von der Anschauung und deren gefundenem Stoffe anfängt, so ist diese Tatigkeit mit dieser Differenz noch behaftet, und ihre konkreten Produktionen in ihr sind noch Synthesen, die erst im Denken zu der konkreten Immanenz des Begriffes werden*. / ENC[7] §456: *Diese mehr oder weniger konkreten, individualisierten Gebilde sind noch Synthesen, insofern der Stoff, in dem der subjektive Gehalt [sich] ein Dasein der Vorstellung gibt, von dem Gefundenen der Anschauung herkommt*. (Cf. también ENC[7] §454, §457A, §463).

23. En forma análoga a lo que sucederá con el proceso al infinito, en el proceso volitivo se plantean, en rigor, *dos* contradicciones, a saber: 1) la que se plantea ahora entre la voluntad en cuanto mero libre albedrío y los impulsos y 2) la que lo hace luego, por las mismas razones, entre la voluntad y los impulsos en la forma del impulso a la felicidad. Hegel no distingue claramente en su exposición una contradicción de la otra, por lo que pareciera que se tratara en cada caso de tan sólo una. Es ante todo el análisis comparativo de las distintas obras en las que expone su filosofía de la voluntad el que pone de manifiesto en este caso, como luego en el del proceso al infinito, que existen propiamente dos contradicciones. En algunas obras la contradicción presentada por Hegel es la primera –FD[5] §15A, §17; FD[6] §15–, en otras, en cambio, la segunda –ENC[2] §398; ENC[3] §398; ENC[5] §480–; por último, hay obras en las que, sin diferenciarlas explícitamente entre sí, Hegel menciona *ambas* contradicciones: ENC[7] §478 (1) y ENC[7] §480 (2); FD[7] §§15-16, §18 (1) y FD[7] §20 (2); FD[8] 133 (1) y FD[8] 137-139 (2).

ellas plantean cuando son consideradas en su sola referencia a sí mismas. El espíritu es en sí una unidad existente de dos términos que no son sino el espíritu mismo: la forma –el pensar retraído en sí mismo como yo capaz de elegir– y el contenido –las modificaciones naturales de la subjetividad, esto es, sus impulsos e inclinaciones. Esta totalidad singular o universalidad concreta que es el espíritu humano no puede saciar sus necesidades en cuanto tal complaciendo sólo uno de sus extremos aislados en su particularidad. El intento de hacerlo no puede terminar más que en una desilusión frustrante, y cada nuevo ensayo que el espíritu emprende bajo estas condiciones resulta, previsible y necesariamente, insatisfactorio, de modo que en su búsqueda infructuosa de satisfacción el espíritu cae en un círculo vicioso, en un "proceso al infinito" (*Prozeß ins Unendliche*).[24]

La segunda síntesis del espíritu autoescindido: el impulso a la felicidad

En la primera mediación de los dos extremos resultantes de la escisión del sentimiento práctico, forma y contenido, yo e impulsos, se relacionan mutuamente como si se tratara de dos entidades particulares. La diferencia abstracta entre forma y contenido significa que tanto el sujeto en cuanto capacidad de elección como los impulsos a ser elegidos permanecen cada uno, a pesar de su relación con el otro, referido a sí mismo. En la exacta medida en que en su relación mutua persiste cada uno, no obstante, en su particularidad, el sujeto considera, por un lado, a su libre albedrío como ilimitado y a toda influencia que venga del contenido, es decir, de los impulsos, como heteronomía y, por tanto, como una mengua de la propia libertad, como "tiranía" de las pasiones; por el otro lado, los impulsos, abstractamente separados del espíritu que se concibe a sí mismo primariamente como libre albedrío, persisten también referidos sólo a sí mismos y aparecen entonces en su constitución misma como independientes, como cuasi-subsistentes los unos frente a los otros y frente al sujeto y, por tanto, cada uno de ellos también como un absoluto que exige para sí mismo su total satisfacción. Esta absolutización e hipostasiación de los momentos del espíritu tiene por resultado práctico la frustración de éste, y si el espíritu insiste en superar esa frustración desde la misma perspectiva y con los mismos medios, se desencadena entonces, según acaba de exponerse, un proceso al infinito. En su intento por resolver este círculo vicioso y la aflicción concomitante, el espíritu *reflexiona* sobre la multiplicidad de sus impulsos y sobre la mejor estrategia para lograr su mayor satisfacción posible dada la variedad de los mismos y los conflictos que ella supone. Mediante esta reflexión, el espíritu genera un plan inteligente para la satisfacción armónica de sus impulsos y en esta exacta medida supera la anterior particularidad de los mismos y la de su propia subjetividad como mero libre albedrío. En efecto, con dicho plan el espíritu introduce una jerarquía y un orden entre los impulsos y supera así su anterior equivalencia recíproca al mismo tiempo que le ofrece con ello a su facultad de elección una meta diferente y superior a sí misma y a los impulsos como tales. El programa de una satisfacción armoniosa de los distintos deseos y necesidades del espíritu no es sino el ideal de la *felicidad*.[25]

En la medida en que el espíritu considera a sus impulsos en su identidad consigo mismos, y, correlativamente, a sí mismo como forma abstracta frente a ellos, no trasluce *ni* por parte de los impul-

24. Según se adelantó en la nota al pie anterior, en el proceso volitivo se plantean *dos* procesos al infinito: 1) el que resulta de la relación contradictoria entre el sujeto como mero libre albedrío y los impulsos y 2) el que resulta luego de la contradicción entre la voluntad y los impulsos en el marco del impulso a la felicidad. En forma análoga a lo que sucede en el caso de la contradicción que les da lugar, Hegel no distingue explícitamente en su exposición un proceso al infinito del otro, de modo que recién un análisis comparativo de sus diferentes textos sobre el proceso volitivo pone de manifiesto que se trata propiamente de dos procesos. Así, en ENC^7 §478, FD^2 §7A, FD^3 §9A y FD^5 §16 el proceso al infinito expuesto por Hegel es el primero, es decir, el que se ha planteado ahora entre el mero libre albedrío y los impulsos, mientras que en ENC^2 §398, ENC^3 §398, ENC^5 §480 y ENC^6 260-261 se trata, en cambio, del que se planteará más tarde en el tránsito del impulso a la felicidad a la forma de la voluntad libre.

25. Cf. ENC^2 §§395-396; ENC^3 §§396-399; ENC^4 542-543; ENC^5 §§477-478; ENC^6 259-261; ENC^7 §§478-480; FD^3 §9A; FD^4 63; FD^5 §20; FD^6 §20; FD^7 §20; FD^8 134-139.

sos –el contenido– *ni* por parte del sujeto –la forma– un criterio que se diferencie de esos momentos tomados en su particularidad y que pueda así regular en forma orgánica su relación recíproca. La felicidad, por el contrario, es un criterio bajo el cual el espíritu *subsume* ahora a un tiempo su facultad de elección y sus diferentes impulsos. En efecto, la felicidad es una *representación universal* (*Vorstellung*),[26] respecto de cuya universalidad el espíritu ordena unos en relación a otros los contenidos de sus impulsos y con ello también su libre albedrío, puesto que la satisfacción general del espíritu es para el libre albedrío un criterio para sus elecciones diferente de él mismo como tal, es decir, diferente del puro ejercicio de la capacidad de elegir. Cuando para sus decisiones el espíritu considera a los impulsos sólo respecto de su satisfacción general subordina tanto a éstos como a su capacidad formal de elegir a la meta superior de la felicidad y supera con ello la particularidad precedente de ambos extremos. En la síntesis de la mera decisión, libre albedrío e impulsos, forma y contenido, permanecían referidos cada uno a sí mismo, puesto que el espíritu no podía sino elegir o un momento o el otro. Ahora, en cambio, al ser remitidos a algo diferente de ellos mismos, a una instancia que no es ya ni puro libre albedrío ni mero impulso, el espíritu supera y trasciende la unidimensionalidad de la anterior identidad de cada uno de esos momentos consigo mismo: la del libre albedrío, en la medida en que adecua su decisión a la meta de la felicidad; la de los impulsos, en la medida en que al elegirlos los subordina a esa meta y desde la misma los jerarquiza unos respecto de otros.

El espíritu que aspira a ser feliz no busca propiamente la satisfacción de sus impulsos, sino que mediante la satisfacción de una selección de los mismos busca *su propia* satisfacción. Así, la felicidad es también una autodeterminación del espíritu que pide ser satisfecha, es decir, un *impulso* (*Trieb*), pero ya no más un impulso concreto y sensible, es decir, *natural*, sino uno específicamente *espiritual* o *racional*, ya que en él el espíritu se determina a sí mismo *como tal*, es decir, como *totalidad*, como *unidad* de la forma –el libre albedrío– y el contenido –los impulsos sensibles.[27] Es en esta medi-

26. Cf. ENC² §396; ENC³ §396; ENC⁴ 542; ENC⁵ §478; ENC⁶ 261; ENC⁷ §§479-480; FD⁵ §20 (FD⁶ §20); FD⁸ 135.

da que el impulso a la felicidad se presenta a primera vista como el momento en el que el espíritu supera finalmente la particularidad de los dos extremos abstractos en los que se encontraba escindido a sí mismo desde la disolución de su sentimiento de sí.

La persistencia de la contradicción del espíritu autoescindido: la crítica de Hegel al eudemonismo

Aunque desde la representación universal de la felicidad el espíritu supera, según acaba de verse, la particularidad de los impulsos antes referidos tan sólo a sí mismos (y con ello también la del libre albedrío), el objetivo primario que el espíritu persigue cuando busca ser feliz –o, más precisamente, cuando *solamente* busca ser feliz– *continúa* siendo, a pesar de todo, la satisfacción de los impulsos mismos. En efecto, a causa de la imposibilidad de satisfacer todos sus impulsos el espíritu desarrolla la representación de la felicidad simplemente como un plan estratégico para obtener la mayor cantidad de satisfacción de sus impulsos que, dadas las circunstancias, resulta aún posible; en último análisis, pues, el criterio de elección del espíritu que busca la felicidad continúa siendo la satisfacción de sus diferentes impulsos.[28] En su esfuerzo por neutralizar el proceso al infinito en el que cae al intentar satis-

27. Cf. en este sentido ENC⁶ 254-256: *Wenn nun der Trieb blind ist, so ist die Intelligenz nicht blind, das Subjekt, dem diese Triebe angehören, sondern die Triebe in ihrer unbestimmten Mannigfaltigkeit gehören der einfachen Subjektivität des Wollens an, Einem Subjekt, und dieses ist hier als denkendes bestimmt, es hat die Form der Allgemeinheit in sich und* unter dieser Form verhält es sich zu den besonderen Trieben. *So erscheint es dann zunächst als Wille überhaupt. Die Triebe und ihr Inhalt haben die Form der Besonderheit für dieses Subjekt, und der allgemeine Trieb des Individuums ist,* sich *zu befriedigen, nicht nur den Trieb zu befriedigen, sondern* sich in dem Triebe. *Das ist ein Unterschied zwischen* dem Genuß seiner als dieses Allgemeinen *und dem Genuß seiner als dieses Besonderen. Im Tiere sind die Triebe blind. Das Subjekt aber als Intelligenz steht sogleich über seinen Trieben, es will die Befriedigung* seiner. / ENC⁷ §469Z: *Das Weitere besteht g) darin, daß die besonderen Triebe* einem Allgemeinen, *der Glückseligkeit, untergeordnet werden.* Cf. asimismo ENC⁴ 542.

28. Cf. ENC² §396; ENC³ §396; ENC⁴ 543; ENC⁵ §478; ENC⁶ 261; ENC⁷ §479; FD⁵ §20Z; FD⁶ §20; FD⁸ 138-139.

facerse a sí mismo como tal, es decir, como totalidad y unidad, mediante la satisfacción de alguno de sus dos extremos particulares, el espíritu se determina él mismo como un impulso universal a la felicidad. Autodeterminado como este impulso supera el carácter absoluto que tiene cada uno de los dos momentos en los que había quedado escindido al disolver su inicial unidad inmediata en el sentimiento. Con esto, el espíritu *parece* superar también su propia disociación en esos dos extremos; sin embargo, cuando concibe el impulso a la felicidad como su propia esencia, como la vida interna de su subjetividad concreta, el espíritu *no* logra propiamente resolver su autoescisión en una unidad entretanto diferenciada en sí misma, ya que a pesar de que bajo el impulso a la felicidad son subsumidos tanto el libre albedrío como los impulsos y, en esa medida, el espíritu se comporta allí como un todo unitario, la subsunción de estos extremos no implica, sin embargo, su mediación a nivel de su constitución misma. En efecto, en el impulso a la felicidad el momento del contenido permanece, en última instancia, referido a sí mismo, puesto que son los impulsos los que allí determinan todavía desde sí al momento de la forma, es decir, a la capacidad de elección, la que persiste correlativamente también en su particularidad. El espíritu que se identifica con el impulso a la felicidad no logra, pues, resolverse en una totalidad concreta y permanece todavía fragmentado en sí mismo.

Si desde el actual punto de vista de su autoconocimiento el espíritu se decide a actuar e intenta a través de sus acciones satisfacerse a sí mismo, satisface ulteriormente sus impulsos, pero no necesariamente *a sí mismo* mediante esa satisfacción, dado que la combinación de impulsos que de hecho satisface no corresponde –o, más precisamente, *puede* no corresponder– a su propia naturaleza, la cual incluye en una totalidad orgánica tanto a los impulsos como al libre albedrío.[29] La representación de la felicidad implica la satisfacción de un grupo de impulsos cuyo criterio de selección y de jerarquización dentro de ese grupo *no* es la naturaleza misma del espíritu, sino un principio en última instancia fortuito y casual,

29. El conjunto de impulsos que el espíritu satisface en esta fase de su autoconocimiento puede corresponder *de hecho*, es decir, de un modo casual, a su verdadera naturaleza.

como, por ejemplo, la mayor intensidad de ciertos impulsos respecto de otros por propensión natural del carácter. Dado que el impulso a la felicidad no contiene como tal la necesidad peculiar de la naturaleza del espíritu, sino sólo la necesidad de una selección arbitraria de sus impulsos naturales, la acción con la que el espíritu supera la inadecuación del mundo exterior a *esa* necesidad no supera –o puede no superar– la inadecuación del mundo externo *al espíritu mismo*. Más claramente: no porque el impulso a la felicidad sea como tal satisfecho se satisface con ello también el espíritu. Por esta razón, al no encontrar, pese a todo, el bienestar buscado, el espíritu se ve en la necesidad de corregir su representación de lo que debe satisfacerlo *como tal* y de acomodar una y otra vez mediante una nueva acción la realidad a cada nueva representación corregida de la felicidad. La acción del espíritu que toma al impulso a la felicidad por su propia esencia no puede así tener por resultado más que un continuo desencanto y frustración, y esta frustración, al exigir nuevas acciones que deben finalmente satisfacer al espíritu, desata *una vez más*, por la contradicción persistente, un proceso al infinito.[30]

3. La restitución de la unidad concreta del espíritu mediante su autocomprensión: la voluntad libre o "espíritu libre"

El espíritu genera la representación de la felicidad en un intento por salir del callejón sin salida en el que termina cuando pretende hallar su propia satisfacción en la satisfacción unilateral de uno de los dos polos en los que se ha escindido. Sin embargo, al concebir su esencia como impulso a la felicidad el espíritu vuelve a caer en el *mismo* problema que cuando se concibe como puro poder de elección frente a una multiplicidad de impulsos completamente particulares, a saber: en un proceso al infinito que resulta de la imposibilidad de satisfacerse a sí mismo mediante la satisfacción de las necesidades de sus impulsos tales como ellas se presentan desde sí.

En FD, donde el proceso volitivo observa la tríada concepto-jui-

30. Cf. lo dicho en la nota al pie nro. 24.

cio-silogismo y el momento de la voluntad libre ocupa el puesto del silogismo, el impulso a la felicidad pertenece expresamente al momento general del juicio y la escisión del espíritu. La insuficiencia lógica de la forma de la felicidad es con ello manifiesta: su unificación de los dos extremos del espíritu autoescindido es, al igual que la de la mera decisión, todavía una síntesis en el elemento de la reflexión, en la que la particularidad de los miembros de la unidad no es propiamente superada en la intermediación de un verdadero silogismo. En ENC, por el contrario, el proceso de la voluntad, según se adelantó, concluye prematuramente en el momento de la felicidad. En este contexto no resulta plausible desde el punto de vista lógico la *deducción* del momento de la voluntad libre, ya que este momento –y con él el espíritu objetivo, al cual la voluntad libre da aquí comienzo– parece seguir *inmediatamente* al proceso al infinito que genera el impulso a la felicidad. No es, pues, extraño que desde estas premisas el paso del momento de la felicidad al de la voluntad libre haya sido a veces interpretado en la literatura especializada sobre esta sección del sistema hegeliano como una suerte de cambio brusco de perspectiva, según el cual el espíritu, debido al carácter infructuoso e inútil de la búsqueda de la felicidad, *renunciaría* a la misma para así, habiendo dejado a un lado su deseo de ser feliz, poder elegir su libertad personal y abocarse en adelante a la realización del "deber" (*Pflichten*).[31] Con este cambio imprevisto nos encontraríamos de hecho ya en el punto de vista del espíritu objetivo, que es, en efecto, el de los derechos y deberes del espíritu humano. Sin embargo, semejante "deducción" de la voluntad libre y, con ella, del espíritu objetivo resulta ininteligible: ¿Por qué tras la felicidad el espíritu habría de elegir justamente la libertad y el deber? ¿Cuál sería, por lo demás, la fuente que según esto determinaría y legitimaría el contenido de éste último, es decir, los deberes concretos a ser cumplidos por el sujeto? Ahora bien, el traslado del momento de la voluntad libre a la filosofía del espíritu subjetivo en la *Enciclopedia* de 1830 arroja luz tanto sobre la deducción de la voluntad libre –aquí el "espíritu libre"– a partir del segundo proceso al infinito desatado por el pseudo-silogismo del impulso a la felicidad como sobre la subsiguiente deducción del espíritu objetivo. Esto es particularmente válido en lo que respecta a la exposición de suyo inarmónica de ENC, pero lo es en cierta medida también en lo que concierne a la exposición lógicamente más consistente de FD, puesto que a pesar de que en FD la estructuración del proceso volitivo es más coherente que en ENC, las deducciones mismas de sus diferentes momentos, por el contrario, suelen ser –debido quizá al carácter más conciso de la exposición– menos patentes y accesibles que lo que lo son en ENC. El desplazamiento del momento de la voluntad libre a la filosofía del espíritu subjetivo deja justamente en claro que la realización del deber *no* es la respuesta que ofrece el espíritu al problema de la continua desilusión a la que está condenado si busca su felicidad en la mayor satisfacción posible de sus múltiples impulsos. Ese traslado explicita más bien que el momento que sigue al proceso al infinito desencadenado por el impulso a la felicidad se mantiene en la *misma* perspectiva que la del "espíritu como tal",[32] última forma general del espíritu subjetivo, es decir, en concreto, que en la medida en que la voluntad libre o espíritu libre es una forma ulterior de la realización del *concepto* del "espíritu como tal" el verdadero sentido de su deducción ha de buscarse precisamente en ese concepto. Aun cuando *de hecho* resuelven el segundo proceso al infinito de la voluntad, ni el momento de la voluntad libre ni –justamente porque la voluntad libre no lo hace– tampoco el espíritu objetivo sur-

31. Cf., por ejemplo, D. Maletz, "The meaning of 'will' in Hegel's Philosophy of Right", *Interpretation*, 13 (1985), p. 205: *Even the maximum levels of self-control leave one enchained by the fact that any choice one might make is unsatisfaying, 'finite', because the desire can be directed equally to another object. Let us examine the character of the dissatisfaction more closely. That it must arise is crucial to Hegel's case. For he claims to show that no form of the natural will, even the most intelligently ordered,* can satisfy, and that therefore the will necessarily seeks for something beyond intelligent response to nature. That something is what he eventually calls 'right'. Cf. también *ibídem* pp. 207-208.

32. La tercera forma del espíritu subjetivo, tras las formas del "alma" (*Seele*) y la "conciencia" (*Bewußtsein*), es denominada por Hegel simplemente "espíritu" (*Geist*). Para evitar aquí la ambigüedad de este término, preferimos la fórmula menos frecuente "espíritu en cuanto tal" (*Geist als solcher* –ENC[7] §440Z, §441Z, §446Z). Cf. en este mismo sentido la fórmula "espíritu en cuanto espíritu" (*Geist als Geist*) de ENC[6] 187.

gen como una solución directa al problema que le plantea al espíritu ese proceso. El "espíritu como tal" no es sino el estadio general del proceso de *autoconocimiento* de la subjetividad humana en el que ella cobra consciencia de su carácter absoluto, es decir, de que ella es la unidad y totalidad de la subjetividad misma que conoce y de la objetividad que es conocida. En esta exacta medida, el proceso al infinito en el que recae la subjetividad que considera el impulso a la felicidad como su verdadera esencia es tan sólo una *consecuencia práctica* de un modo imperfecto de *conocerse* a sí misma. Precisamente porque el impulso a la felicidad no se identifica con el espíritu mismo, si el espíritu humano lo concibe a pesar de ello como su sustancia más propia y busca *entonces* realizarse a sí mismo satisfaciéndolo, cae en un proceso interminable de frustraciones y renovados intentos de satisfacción; es, pues, cuando desde este estadio de su conocimiento de sí *pasa a la acción* que el espíritu se sume en un proceso al infinito. La insuficiencia que el impulso a la felicidad plantea *en cuanto* forma del "espíritu como tal", en otros términos, el verdadero problema que debe aquí ser resuelto, no es, pues, el proceso mismo al infinito, sino su *fundamento*, es decir, el modo deficiente en que se conoce a sí mismo el espíritu cuando considera el impulso a la felicidad como su verdadera sustancia a la que deben subordinarse el libre albedrío y los impulsos.

El tránsito a la voluntad libre o espíritu libre tiene lugar cuando, por un acto ulterior de reflexión, el espíritu no se concibe más en forma fragmentaria como una facultad de elección que se distingue de los impulsos a ser elegidos ni tampoco como un impulso a su satisfacción armónica y general, sino que se comprende como una unidad concreta que incluye *todos* sus momentos –la capacidad de elección, los múltiples impulsos naturales y el impulso a la felicidad– como propiedades de sí mismo.[33] Desde el punto de vista empírico este paso puede parecer trivial, pero es decisivo desde el punto de vista sistemático, puesto que con ello el *contenido* de la voluntad deja de ser la necesidad de los impulsos a ser satisfechos

33. Cf. ENC[1] §§179-180; ENC[2] §§399-401; ENC[3] §399; ENC[4] 543-544; ENC[5] §§481-483; ENC[6] 261-264; ENC[7] §§481-482 (§483); FD[1] 207 (§12), 226 (§20), 227 (§§21-22); FD[2] §§6-7; FD[3] §7, §10; FD[4] 64-65; FD[5] §§21-27; FD[6] §§21-22; FD[7] §21; FD[8] 139-143.

o el mero ejercicio de la capacidad de elección y pasa a ser su propia *esencia* (*Wesen*) o *concepto* (*Begriff*), es decir, más claramente, *que la persona humana en cuanto ser individual concreto capaz de decidirse por sus impulsos e inclinaciones se convierta en el principio y meta última de su propia acción*.[34] Como cualquier otra entidad –una piedra, una planta o un animal–, el espíritu humano es un ser concreto, un ser con un conjunto de propiedades que lo especifican a ser tal cual es. En el caso del espíritu, estas determinaciones particulares son ante todo sus múltiples deseos e impulsos naturales. Para Hegel, la

34. Cf. en este sentido ENC[6] 261-262: *Dieser* [= der Wille] *ist in diesem Resultat darauf gekommen, die Freiheit zum Inhalt zu haben, sich selbst. Die Freiheit ist dazu gekommen, sich selbst zum Zweck zu haben; so ist die Freiheit Idee, Begriff des Geistes, der zu seiner Realität hat nicht mehr die Unmittelbarkeit, Trieb, einen Besitz in sich selbst, sondern die Freiheit selbst, sein eigenes Wesen, seinen eigenen Begriff; daß, was hervorgebracht werden soll durch ihn selbst, sein von ihm Gesetztes sein soll, daß dieses zugleich sei das Objektive, die Sache, das Substantielle, und die Substanz des Geistes ist die Freiheit.* / FD[1] 207 (§12): *Damit aber der Wille wahrhaft und absolut frei sei, kann das, was er will, oder sein Inhalt nichts anderes sein als er selbst. Er kann nur in sich selbst wollen und sich zum Gegenstande haben. Es will also der reine Wille nicht irgendeinen besonderen Inhalt um seiner Besonderheit willen, sondern daß der Wille als solcher in seinem Tun frei sei und freigelassen werde oder daß der allgemeine Wille geschehe.* / FD[1] 227 (§21): *Dem reinen Willen ist es nicht um irgendeine Besonderheit zu tun. Insofern dies der Fall beim Willen ist, insofern ist er Willkür, denn diese hat ein beschränktes Interesse und nimmt ihre Bestimmungen her aus natürlichen Trieben und Neigungen. Ein solcher Inhalt ist ein gegebener und nicht absolut durch den Willen gesetzt. Der Grundsatz des Willens ist also, daß seine Freiheit zustande komme und erhalten werde.* / § 482A: *Wenn das Wissen von der Idee, d. i. von dem Wissen der Menschen, daß ihr Wesen, Zweck und Gegenstand die Freiheit ist, spekulativ ist, so ist diese Idee selbst als solche die Wirklichkeit der Menschen, nicht die sie darum haben, sondern [die] sie sind.* (...) *Es ist dies Wollen der Freiheit nicht mehr ein Trieb, der seine Befriedigung fordert, sondern der Charakter, - das zum trieblosen Sein gewordene geistige Bewußtsein.* / FD[5] §23: *Nur in dieser Freiheit ist der Wille schlechthin bei sich, weil er sich auf nichts als auf sich selbst bezieht, so wie damit alles Verhältnis der Abhängigkeit von etwas anderem hinwegfällt. – Er ist wahr oder vielmehr die Wahrheit selbst, weil sein Bestimmen darin besteht, in seinem Dasein, d. i. als sich Gegenüberstehendes zu sein, was sein Begriff ist, oder der reine Begriff die Anschauung seiner selbst zu seinem Zwecke und Realität hat.*

esencia de este ser concreto determinado que es el espíritu humano es precisamente *su libertad de elegir sus propias determinaciones*, es decir, en otros términos, que, por un lado, sus determinaciones sean y permanezcan en todo momento elegibles, y que, por el otro, la capacidad formal de elección no permanezca referida tan sólo a sí misma. A pesar de que los impulsos son las determinaciones que singularizan al espíritu humano y que, en esa misma medida, lo precisan y delimitan –lo *determinan*– a ser el ser que es y no otra cosa, sin embargo, no lo hacen constriñiendo, compulsivamente, por así decirlo, como sucede en el caso de los demás seres, sino que, por el contrario, el espíritu tiene como forma consciente de sí la capacidad de elección frente a sus propias determinaciones. Dicho de otro modo: tratándose del espíritu sus determinaciones no lo determinan, sino que él se autodetermina en ellas. Es, pues, al saberse forma *en* sus propias determinaciones como el espíritu supera finalmente el modo inadecuado de comprenderse que tenía hasta ese momento, según el cual se concebía –y consecuentemente, al actuar, se comportaba– como un ser intrínsecamente disgregado, como un conglomerado de determinaciones sin relación recíproca; recién al saberse forma en sus propias determinaciones el espíritu se conoce –y en esa medida, al decidir actuar, puede comportarse– como la unidad y totalidad concreta que él, como todo ente, es en sí mismo.

El espíritu libre es el que, ya consciente de ser forma universal respecto de sus modificaciones naturales, reflexiona sobre sí mismo movido por la frustración recurrente que le provoca la contradicción implicada por esa consciencia y deviene entonces consciente de que su esencia es precisamente ser algo capaz de elegir lo que lo determina. La voluntad libre o espíritu libre es así la subjetividad que está ahora determinada en cuanto forma misma, es decir, en cuanto saber de su carácter formal –o bien, lo que significa lo mismo, en cuanto libre albedrío– con y en la determinación de sus impulsos. A diferencia de la reflexión puramente abstracta que especifica al espíritu como mero libre albedrío en relación a sus determinaciones sensibles, en esta *reflexión determinada* el espíritu se conoce, al igual que al principio en la forma del sentimiento práctico, como *un sujeto singular*, es decir, como una unidad de sí mismo y del contenido que lo determina. A diferencia, sin embargo, de lo que sucede en la forma del sentimiento, en esta nueva singularidad

el espíritu es *para sí* forma universal que –precisamente por ello– se sabe capaz de elegir por sí misma el contenido que la singulariza. El espíritu que se siente es un sujeto inmediatamente singular; el espíritu que está reflexionado en sí mismo en relación a la totalidad de sus modificaciones sensibles es un sujeto abstractamente universal; el espíritu libre es nuevamente un sujeto singular; su actual singularidad, sin embargo, implica lo universal, puesto que es la singularidad del espíritu ya consciente de su formalidad, del espíritu que ya es libre de elegir las determinaciones que hacen de él un ser concreto y singular.

Al concebirse como forma *de* sus determinaciones naturales y a éstas como autodeterminaciones *de* la forma, toda la subjetividad humana, es decir, tanto sus impulsos como su capacidad formal de elegirlos, queda reunida y unificada en un silogismo. En efecto, en esta autoconsciencia determinada el espíritu se concibe como una totalidad mediada en sí misma en la que ninguna de sus determinaciones –ni los impulsos ni la facultad de elegirlos– puede ya determinarlo desde fuera, extrínsecamente. El espíritu que no sólo se concibe como forma pura de saber, sino que además comprende sus diferentes determinaciones como particularizaciones *de* ese acto de saber, es decir, desde otra perspectiva, que considera la referencia de los impulsos al libre albedrío –su elegibilidad– así como la del libre albedrío a los impulsos como una referencia intrínseca u ontológica es, a diferencia del espíritu que se concibe como mero libre albedrío o como libre albedrío que se guía por el impulso a la felicidad, determinadamente libre, *efectivamente* libre. El espíritu libre es, pues, la subjetividad que se conoce como forma universal y *al mismo tiempo* –lo que al sentido común puede parecerle contradictorio– como determinada, es decir, como un sujeto singular *y* libre.

La autoconsciencia de la formalidad del espíritu, por la que se pone como libre albedrío, no es sino la autoconsciencia del carácter en cuanto tal *universal* de la actividad misma de *saber* y una condición necesaria de la sustancialidad del espíritu en relación con sus determinaciones, puesto que es precisamente como actividad de saber que el espíritu es sustancia respecto de ellas. En la autoconsciencia concreta del espíritu por la que se pone como forma *en* sus autodeterminaciones, es decir, en la voluntad libre o espíritu libre, la actividad de saber puesta ya como tal en su universalidad formal se autosingulariza en las determinaciones particulares que son sa-

bidas. Esta autoconsciencia significa, por lo demás, que el ser humano tiene como tal una dignidad absoluta e infinita.[35] En efecto, en la medida en que es *forma pura* (*reine Form*) y, como tal, indiferente respecto de toda determinación particular, la actividad de saber que ha tomado consciencia de su propia formalidad y retorna ahora a sus propias autodeterminaciones supera y asume en sí todas las características y propensiones naturales que hacen en cada caso de la subjetividad un individuo particular y definido. Al final del proceso de su autoconocimiento, la subjetividad humana se transfigura así en *Idea* (*Idee*),[36] ya que, habiendo superado y asumido en sí *toda* particularidad, es –aunque *siempre* un individuo singular concreto– universal e infinita.[37]

Considerados en su pura referencia a sí mismos, los diferentes

---

35. Cf. ENC[7] §482A. Véase sobre este particular R. Ferrara, "El `espíritu efectivamente libre´ y la dignidad infinita del individuo (Enz C480-482)", *Seminarios de Filosofía (Universidad Católica de Chile)*, 12-13 (1999-2000), pp. 178-196.

36. Cf. ENC[2] §401; ENC[3] §399; ENC[5] §483; ENC[6] 262; ENC[7] §482, §482A; FD[3] §7, §13; FD[4] 64; FD[5] §21, §24A, §27; FD[6] §21; FD[7] §21; FD[8] 139-140.

37. Cf. así FD[2] §7: *Der an und für sich seiende Wille ist wahr und absolut, weil er sich bestimmt, in seinem Dasein, i.e. als sich Gegenüberstehendes das zu sein, was sein Begriff ist, oder weil der reine Begriff die Anschauung seiner selbst zu seiner Realität hat. Er ist frei, weil er sich auf nichts anderes, sondern als unendliche Negativität nur auf sich selbst bezieht.* Er ist schlechthin allgemein, weil in ihm alle Beschränkung und Besonderung der Individualität aufgehoben ist, *welche allein in dem Gegensatz des Begriffs oder der subjektiven Seite und ihres Gegenstands oder Inhalts liegt.* / FD[1] 207 (§10): *Der freie Wille als frei ist ferner nicht an die Bestimmtheit und Einzelheit,* wodurch ein Individuum sich von einem anderen unterscheidet, *gebunden, sondern er ist allgemeiner Wille, und der Einzelne ist nach seinem reinen Willen* ein allgemeines Wesen. / FD[3] §10A: *Der allgemeine Wille soll der* Wille <Aller> Einzelnen *seyn, wenn er es aber auch nicht ist, so bleibt er dennoch der allgemeine vernünftige Wille, der Wille an und für sich*. Cf. asimismo FD[5] §22: *Der an und für sich seiende Wille ist wahrhaft unendlich, weil sein Gegenstand er selbst, hiermit derselbe für ihn nicht ein Anderes noch Schranke, sondern er darin vielmehr nur in sich zurückgekehrt ist. Er ist ferner nicht bloße Möglichkeit, Anlage, Vermögen (potentia), sondern das Wirklich-Unendliche (infinitum actu), weil das Dasein des Begriffs, oder seine gegenständliche Äußerlichkeit, das Innerliche selbst ist.* También ENC[7] §482A; FD[3] §10A; FD[6] §22; FD[8] 140-141.

momentos del espíritu humano no manifiestan su función y jerarquía peculiares dentro del mismo. Al final de su proceso de autoconocimiento, el espíritu se comprende como un sujeto singular que al mismo tiempo es libre en esa singularidad. El espíritu libre, esto es, el espíritu que ha llegado a conocer su propia esencia, reconoce en esta esencia el *criterio* de jerarquización de sus diferentes determinaciones, la verdadera guía para su correcta y ordenada satisfacción *como* momentos o propiedades del espíritu.[38] Ahora bien, aunque ya sepa que su verdadera esencia consiste en ser un sujeto singular libre, ello no significa que por eso mismo el espíritu conozca ya en detalle cuál es el *contenido* que sus determinaciones implican *en cuanto* propiedades de su naturaleza personal. La consciencia del espíritu de ser sujeto singular libre tan sólo *implica* un orden determinado para sus impulsos y libre albedrío, esa autoconsciencia es tan sólo el *principio* (*Prinzip*) de la correcta jerarquización de los mismos.[39] La explicitación de este orden y jerarquía, en otros términos, la explicitación del orden peculiar de la realidad

---

38. Cf. ENC[7] § 474A: *Die formale Vernünftigkeit des Triebes und der Neigung besteht nur in ihrem allgemeinen Triebe, nicht als subjektives zu sein, sondern durch die Tätigkeit des Subjektes selbst die Subjektivität aufzuheben, realisiert zu werden. Ihre wahrhafte Vernünftigkeit kann sich nicht in einer Betrachtung der äußeren Reflexion ergeben, welche selbständige Naturbestimmungen und unmittelbare Triebe voraussetzt und damit des einen Prinzips und Endzwecks für dieselbe ermangelt. Es ist aber die immanente Reflexion des Geistes selbst, über ihre Besonderheit wie über ihre natürliche Unmittelbarkeit hinauszugehen und ihrem Inhalte Vernünftigkeit und Objektivität zu geben, worin sie als notwendige Verhältnisse, Rechte und Pflichten sind.* Diese Objektivierung ist es denn, welche ihren Gehalt so wie ihr Verhältnis zueinander, überhaupt ihre Wahrheit aufzeigt. Cf. también en este sentido ENC[1] §179: *Der Geist muß sich erheben aus der Versenktheit in die Triebe zur Allgemeinheit, so daß die Triebe nicht in ihrer Besonderung für sich als absolute gelten,* sondern ihre Bestimmungen nur als Momente der Totalität ihre Stelle und richtigen Wert erhalten, *wodurch sie von der subjektiven Zufälligkeit gereinigt werden.* § 180: *Die Bestimmungen des Geistes machen seine Gesetze aus. Sie sind aber nicht äußerliche oder natürliche Determinationen desselben; seine einzige Bestimmung, in der alle enthalten sind, ist seine Freiheit, die sowohl die Form als der Inhalt seines Gesetzes ist, das ein rechtliches, moralisches oder politisches sein kann*.

39. Cf. FD[1] 207 (§12): *Es will also der reine Wille nicht irgendeinen besonderen Inhalt um seiner Besonderheit willen, sondern daß der Wille als solcher in sei-*

–tanto de la interna del sujeto mismo como de la del mundo exterior– que corresponde al sujeto como un ser personal libre, define un nuevo estadio de desarrollo del espíritu específicamente diferente del anterior, a saber: el estadio de la "realización" u "objetivación" del espíritu. Esta objetivación del espíritu no debe, sin embargo, ser primariamente entendida como su *exteriorización* en sentido estricto. La realización de la autoconsciencia del carácter personal del espíritu, en otros términos, la deducción del espíritu objetivo, consiste en que el espíritu despliegue a partir de ahora las diversas *implicancias* de su libertad; así, el espíritu objetivo no consiste propiamente en la ejecución exterior de meros contenidos internos al sujeto, sino en la explicitación y cumplimiento del peculiar orden de cosas que corresponde a su naturaleza personal. Aunque necesaria, la acomodación de la realidad al sujeto en cuanto persona es un momento en último análisis subordinado a la explicitación de ese orden como contenido de su saber y como meta de su posterior decisión y acción. Para el concepto del espíritu objetivo no importa tanto *que* el sujeto obre, sino *qué* obra. Una meta interna cualquiera que el sujeto realiza en el mundo exterior no es ya por eso mismo una forma del espíritu objetivo, sino sólo en tanto y en cuanto ella corresponde a su naturaleza intrínseca de persona libre. Son las metas o contenidos mismos, es decir, en concreto, el *sistema* de deberes y derechos, de instituciones sociales y políticas implicadas

nem Tun frei sei und freigelassen werde oder daß der allgemeine Wille geschehe. Die nähere Bestimmung und Entwicklung von diesem allgemeinen Grundsatze des Willens stellt die Rechts-, Pflichten- und Religionslehre dar. / FD[5] §21A: *Dies Selbstbewußtsein, das durch das Denken sich als Wesen erfaßt und damit eben sich von dem Zufälligen und Unwahren abtut,* macht das Prinzip des Rechts, der Moralität und aller Sittlichkeit aus. / FD[5] §34Z: *Die vollendete Idee des Willens wäre der Zustand, in welchem der Begriff sich völlig realisiert hätte und in welchem das Dasein desselben nichts als die Entwicklung seiner selbst wäre. Am Anfang ist der Begriff aber abstrakt, das heißt* alle Bestimmungen sind zwar in ihm enthalten, aber auch nur enthalten: sie sind nur an sich und noch nicht zur Totalität in sich selbst entwickelt. / ENC[7] §482A: *Aber diese Freiheit, die den Inhalt und Zweck der Freiheit hat, ist selbst* zunächst nur Begriff, Prinzip des Geistes und Herzens und sich zur Gegenständlichkeit zu entwickeln *bestimmt, zur rechtlichen, sittlichen und religiösen wie wissenschaftlichen Wirklichkeit.*

por la libertad del espíritu humano lo que constituye propiamente *su* objetividad.[40]

Recibido el 06/09; aceptado el 09/09.

40. Cf. FD[5] §27: *Die absolute Bestimmung oder, wenn man will, der absolute Trieb des freien Geistes (§ 21), daß ihm seine Freiheit Gegenstand sei – objektiv sowohl in dem Sinne,* daß sie als das vernünftige System seiner selbst, *als in dem Sinne, daß* dies *unmittelbare Wirklichkeit sei (§ 26).* Cf. también en este sentido ENC[7] §482: *Die Idee erscheint so nur im Willen, der ein endlicher, aber die Tätigkeit ist, sie zu entwickeln und* ihren sich entfaltenden Inhalt *als Dasein, welches als Dasein der Idee Wirklichkeit ist, zu setzen, – objektiver Geist.*




La ***Revista Latinoamericana de Filosofía*** aspira a que en ella colaboren todos aquellos estudiosos hispanoamericanos que quieran exponer ante sus colegas y el público en general el resultado de sus investigaciones dentro del ámbito de temas relacionados con la filosofía. Quiere ser, por lo pronto, una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que apele a la razón como última instnacia universalmente válida. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan. La *Revista Latinoamericana de Filosofía* da la bienvenida a toda colaboración que admita este punto de partida general.

La Revista cuenta con un Comité Editorial que es asistido por un Cuerpo de Consultores.

La *RLF* aparece en los siguientes servicios de indización y calificación:

Philosopher's Index
Repertoire bibliografique de la philosophie
Latinindex

Los trabajos aceptados deben ser inéditos, y son sometidos a una evaluación por medio de un sistema de referato ciego.

The ***Revista Latinoamericana de Filosofía*** (Latin American Journal of Philosophy) aims to publish contributions from Hispanic and Latin American scholars who want to present their colleagues and the general public the results of their research within the scope of subjects related to philosophy. The journal aims to be, to begin with, a publication open to all currents, ideas and philosophical trends, the only requirement being that concepts are rigorously developed and expressed through rational argumentation-namely, by arguments that appeal to reason as the last universally valid instance. That is, the reasons in support of the theses offered in the papers are as important as the theses themselves. The *Revista Latinoamericana de Filosofia* welcomes contributions that share this general approach.

The journal has an Editorial Board which is assisted by a Body of Consultants.

RLF ist indexed in:

Philosopher's Index
Repertoire bibliografique de la philosophie
Latinindex

Submitted papers must be unpublished, and will undergo an evaluation through a system of blind review.




ESTUDIO CRÍTICO

EL LIBERALISMO AUTORITARIO HEGELIANO O HEGEL ENTRE HOBBES Y SCHMITT[1]

Andrés Jiménez Colodrero
Universidad de Buenos Aires
Centro de Investigaciones Filosóficas

RESUMEN: ¿Fue la filosofía política de Hegel propiamente "liberal"? Para Renato Cristi la respuesta es negativa. Sin ser un reaccionario, Hegel nunca desarrolló un "liberalismo progresista", como creen ciertas corrientes contemporáneas: más bien se trató de un "liberalismo autoritario" con más énfasis en la autoridad que en la libertad. Hegel construyó su teoría del Estado con un monarca de poder absoluto cuya tarea debería ser la de pacificar las tendencias conflictivas de la sociedad civil. En esta forma, el pensamiento hegeliano se aproximaría al de las clásicas formulaciones autoritarias de Thomas Hobbes y Carl Schmitt. Esta tesis de Cristi debe analizarse tanto histórica como conceptualmente, en especial con respecto a sus fuentes.

PALABRAS CLAVE: liberalismo autoritario-hegelianismo-principio monárquico

ABSTRACT: Was Hegel's political philosophy, in a proper sense, "liberal"? For Renato Cristi the answer is a negative one. Without being a reactionary, Hegel never developed a "progressive liberalism", as many contemporary interpreters tend to think: instead it consisted in an "authoritarian liberalism" with a strong emphasis in authority than in freedom. Hegel built his theory of the state with an absolute power monarch whose task should be to pacify civil society's struggling tendencies. By this way, Hegel's thought will be close of the classical authoritarian formulations of Thomas Hobbes and Carl Schmitt. Cristi's thesis have to be analyzed both historical and conceptual, with special regard to his sources.

KEYWORDS: authoritarian liberalism-Hegelianism-monarchical principle

---

1. A propósito de: Renato Cristi *Hegel on Freedom and Authority*, Cardiff, University of Wales Press, 2005 (223 pp.).

> "Lo esencial [para Hegel] es proteger a los individuos contra las personas privadas y los grupos, pero no contra el Estado. En ello reside –junto al rechazo del modelo "atomístico" del voto y de la representación– el límite definitivo de su 'liberalidad'." [2]

La estructura de este libro remite a una serie de artículos publicados por Cristi con anterioridad en prestigiosas publicaciones especializadas, los cuales han sido reelaborados para esta edición. Se trata de ocho capítulos, complementados con abundantes notas, y que refieren a diferentes aspectos de la filosofía política hegeliana. En obras de este tipo, suele señalarse el problema de la cohesión de texto y el consiguiente peligro de incurrir en una articulación episódica: nada de eso afecta a este trabajo. Cristi se ha ocupado de dejar establecido con perfecta claridad cuál es el principio rector de esta investigación y cuál será el tono general del escrito.

El objetivo de Cristi es polemizar de forma explícita contra una corriente interpretativa contemporánea dentro de los estudios hegelianos, que postula como una característica fundamental del filósofo su "liberalismo progresista" y su consecuente defensa a ultranza de la libertad individual. Refiriendo a los trabajos de A. Patten, P. Franco y K. Westphal,[3] Cristi afirma que en la oposición entre autoridad y libertad, Hegel no ha privilegiado la segunda en detrimento de la primera sino, por el contrario, se ha "…dispuesto a llevar al máximo a ambas, pero no por ello puede ser considerado como un liberal progresista o de vanguardia" (2).[4] El liberalismo

2. Ludwig Siep "Constitution, droits fondamentaux et bien-être social dans la *Philosophie du droit* de Hegel" en *Revue Germanique Internationale* Nº 15, 2001, p. 195.

3. Alan Patten *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999 (reprint 2005); Paul Franco *Hegel's Philosophy of Freedom*, New Haven, Yale University Press, 1999; Kenneth Westphal "Context and structure of *Philosophy of Right*" en F. Beiser. (ed.) *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, 1993, pp. 234-269.

4. Los números entre paréntesis remiten a las páginas de la obra reseñada. Toda otra referencia bibliográfica se indica a pie de página, del modo convencional.

de Hegel, por consiguiente, estaría más cerca del de Hobbes o Hume que del de otros autores clásicos de la Modernidad: incluso la pretensión de hacer de Hegel el "filósofo de la Revolución francesa" (J. Ritter) debe ser relativizada ya que ha sido un enconado adversario de alguien como Fichte, al cual le cabría con más justicia dicha calificación. Por añadidura, Hegel privilegia la propiedad privada de una forma que no ha hecho Fichte, continúa Cristi, en paralelo a su énfasis en la autoridad:

> "Hegel estaba más que dispuesto a defender tanto una concepción absolutista de la propiedad [privada] como una correspondiente concepción absolutista de la autoridad pública" (3).

En este sentido, Cristi observa que el pensamiento de Hegel sigue las líneas maestras de la vía a la Modernidad trazada por la emergencia del Estado absolutista y su doble carácter de reforzamiento del poder público, por un lado, y del acento en la propiedad privada y en las relaciones mercantiles de acuerdo al reintroducido derecho romano, por el otro.[5] Por ello, sugiere Cristi, no debe sorprender la admiración hegeliana hacia las "grandes (y autoritarias) figuras de la Historia Mundial" tales como Alejandro, César o un contemporáneo como Napoleón, ya que en el caso de este último la modernización económica capitalista se habría dado de la mano de la restauración de políticas autocráticas más propias del Antiguo Régimen (4).

Como se estila en estos casos, Cristi recurre a comparaciones

5. Cristi cita aquí el clásico trabajo del historiador marxista Perry Anderson *Lineages of the Absolutist State*, London, New Left Books, 1974 (hay traducción castellana). El problema del absolutismo, sin embargo, es de naturaleza compleja y la investigación más reciente ha puesto en evidencia el carácter sumamente relativo de tal "absolutismo" tanto en el aspecto teórico como en el práctico, sus limitaciones y su reducción a ser, en el mejor de los casos, un programa de hegemonía cultural de los príncipes con un fuerte componente de cooptación de las élites dominantes por parte del rey y la corte (Ernst Hinrichs "¿Adiós al absolutismo?" en R. G. Asch y H. Durchhardt (eds.) *El Absolutismo (1550-1700), ¿un mito?*, Barcelona, Idea Books, 2000, pp. 101 ss.; cfr. Horst Dreitzel *Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft*, Köln, Böhlau, 1991, tomo I, pp. 84).

con autores contemporáneos de Hegel, por ejemplo Hume, una figura muy apropiada porque también se encontraría en él un intento de combinar un naciente liberalismo con ciertas ideas políticas conservadoras. Allí donde Hume es partidario de las *civilized monarchies* en las que "gobiernan las leyes, y no los hombres", el balance cierra con pérdida en el caso de Hegel, toda vez que se tome en cuenta el análisis de la situación inglesa que se encuentra en el tardío artículo sobre el *Reform Bill* inglés. Como se sabe, Hegel rechaza allí la reforma electoral ya que en su visión el propuesto sufragio universal no daría más libertad a la sociedad inglesa, rígidamente polarizada en su estratificación social. Para Cristi, este rechazo no es más que un vehículo del temor de Hegel hacia el igualitarismo y el democratismo propios de la revolución francesa: precisamente si el Parlamento se convirtiera en la sede de la oposición antigubernamental (por el ingreso de los partidarios de la soberanía popular), en ese caso soplarían vientos revolucionarios para el país británico (6). La solución que Hegel vislumbra es, según Cristi, la del reforzamiento autoritario de la autoridad política a través del "principio monárquico", en razón de que sería sólo la reforma implementada por la Corona la que podría hacer evolucionar sus instituciones –basadas en el "principio inglés de lo positivo"–[6] hacia los principios de lo que Hegel llama "libertad real" (*reelle Freiheit*). La preferencia de Hegel por el principio monárquico será un rasgo distintivo dentro de la lectura que Cristi ejerce sobre la filosofía política del autor de la *Filosofía del Derecho*: sólo la amplia atribución de facultades políticas al monarca podrá contrapesar y serenar las fuerzas centrífugas que genera la sociedad civil (7). La referencia al contexto de la época es aquí ineludible y Cristi intenta mostrar la deuda hegeliana con el mismo, en particular esquematizando la *differentia specifica* del constitucionalismo alemán con respecto a sus homólogos europeos:

6. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, vol. 11, p. 89 (se cita como *Werke*, seguido de volumen y página). Cfr. ídem *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (ed. Georg Lasson), Leipzig, Meiner, 1913, p. 292.

> "Los monarcas alemanes –y no el pueblo– continuaron siendo los sujetos del *pouvoir constituant* y los representantes personales de la unidad del Estado" (7).

Consecuentemente, el "principio monárquico" presenta una cerrada oposición a un elemento tan característico de la tradición política moderna como fue la división de poderes y conduce en el caso alemán al intento fallido de combinar formas constitucionales (liberalismo) con soberanía del monarca (conservadurismo) a través de una "solución de compromiso" (*Kompromiß*) (8).[7] Aun cuando estas afirmaciones distan de ser ambiguas, Cristi se encarga de reafirmarlas al calificar a la monarquía constitucional alemana como "seudoconstitucionalismo", en tanto y en cuanto el programa de reformas iniciado por el canciller Hardenberg y del cual Hegel fue ferviente partidario, solo pudo emprenderse "bajo el auspicio del principio monárquico" (8). De esta forma se presenta el objetivo principal de la obra, que no es otro que marcar la distancia entre el constitucionalismo liberal europeo y la variante que erróneamente se le atribuye a Hegel por los autores discutidos por Cristi. Tomando como elemento de comparación la doctrina francesa de Benjamin Constant,[8] la tesis reza:

7. Las referencias son aquí a Stefan Korioth, sobre la división de poderes, y a Ernst Rudolf Huber, en cuanto a la especificidad del carácter constitucional del *Reich* alemán. Ambas indicaciones (pero en especial la de Huber) generarán algunas dificultades en la argumentación de Cristi. En cuanto a Korioth, quien ha defendido la posibilidad de combinación de la división de poderes con el principio monárquico, Cristi lo cita en la introducción (7) para luego insistir en la opinión contraria en reiteradas ocasiones (114, 151); cfr. Stefan Korioth "Monarchisches Prinzip und Gewaltenteilung – unvereinbar?" en *Der Staat* 37 (1998), pp. 53-55. La expresión *Kompromiß* es usada por Huber (en un largo artículo no citado por Cristi) para desarrollar un análisis diametralmente opuesto al del texto reseñado; cfr. Ernst Rudolf Huber "Die bismarcksche Reichsverfassung im Zusammenhang der deutschen Verfassungsgeschichte" en Th. Schieder y E. Deuerlein (eds.) *Reichsgründung 1870/71. Tatsachen, Kontroversen, Interpretationen*, Stuttgart, Seewald, 1970, pp. 192 ss.

8. El poder monárquico en Constant sería un "poder neutro" (*pouvoir neutre*) "intermediario entre los [otros] poderes activos" y con capacidad

"Al suprimir la soberanía popular, cancelar la separación de poderes y resaltar el mismo criptoabsolutismo que nutrió al principio monárquico, de idéntica forma Hegel altera el significado original que Constant atribuyó a la monarquía constitucional" (8).

Como se ha dicho, Hegel adhiere expresamente[9] a la propuesta del *Reformpartei* y por ello Cristi dedica algunas páginas de su texto a esquematizar el contexto histórico, en especial el programa de reformas prusiano liderado por el mencionado Hardenberg. Para establecer (con fundamento histórico) que las concepciones democráticas del canciller no se referían a la dimensión participativa de los derechos políticos, Cristi recuerda una formulación característica sobre la imposibilidad de la "democracia pura" para el pensamiento del funcionariado prusiano, ya que Hardenberg habría dicho sobre ella "…la dejaremos para el año 2440" (10).

En los vaivenes del enrarecido clima político que siguió a los Decretos de Karlsbad (1819) y a la "persecución contra los demagogos" (*Demagogenverfolgung*) en Prusia, eficazmente conducida por el gobierno del canciller, Cristi quiere ver una reafirmación de pensamientos hegelianos de larga data, ya rastreables en el manuscrito sobre la constitución del *Reich* (1802) y en el artículo sobre el derecho natural (1802-3). En efecto, se trataría allí de ciertas prevenciones tanto contra el individualismo de la subjetividad moderna y la libertad plena que reclama para sí, como contra los obstáculos políticos a la unidad del Estado que dicha libertad instintiva erige; un problema especialmente relevante para el caso de Alemania, país que –como expresa la conocida formulación hegeliana– "ha dejado de ser un Estado" (11-12). Aun concediendo que el principio de la subjetividad, cuyo campo de acción tiene que ser –en principio– preservado, es una marca imborrable de los tiempos modernos, para Cristi Hegel en ambos textos recurre a instancias que remiten a modelos premodernos que no operan en base a la libertad de los sujetos. En el primer texto, por el recurso a un "gobierno fuertemente monárquico" capaz de garantizar las libertades civiles y cuyo líder pueda incluso ejercer como el "conquistador" (asimilado a Teseo, en la figura mitológica elegida por Hegel)[10] que evite por

---

de nombramiento de los ministros (responsables por el refrendo), creación de pares y disolución de la cámara electiva (Benjamin Constant *Cours de Politique Constitutionnelle*, Paris, Guillaumin, 1872, vol. 1, pp. 20 ss.); detallado análisis de los problemas terminológicos y de fondo en la oscilación entre una monarquía "constitucional" y una "parlamentaria" en Hans Boldt *Deutsche Staatslehre im Vormärz*, Düsseldorf, Droste, 1975, pp. 142-151; un tratamiento clásico de la doctrina constantiana y sus ambigüedades en torno al titular de la soberanía en Heinrich Otto Meisner *Die Lehre vom monarchischen Prinzip im Zeitalter der Restauration und des Deutschen Bundes*, Aalen, Scientia, 1969 (1913), pp. 97-109; otra versión no menos clásica en Luis Diez del Corral *El liberalismo doctrinario*, Madrid, CEC, 1984 (1945), pp. 113-134.

9. En lo esencial por las dos razones que resalta Cristi: por un lado, al aceptar el nombramiento en la cátedra de Berlín (el centro de la escena político-cultural alemana del momento) y, por el otro, al enviar un ejemplar de los *Grundlinien* a Hardenberg como muestra de su fe en la confluencia entre política y filosofía, materializada en el accionar histórico del canciller.

10. *Werke*, 1: 579. Cristi no ahonda ni en el significado de esta sugestiva figura ni en el contexto de la referencia hegeliana. En cuanto a lo primero, se ha indagado si Hegel tenía en mente a un personaje histórico (y es ya un problema en sí mismo determinar cuál) o un *Idealtypus*. Sobre la factibilidad de un Teseo napoleónico: Wilhelm Dilthey *Hegel y el Idealismo*, México, F.C.E., 1944, p. 128; Jacques D'Hondt "Hegel et Napoleon" en H. Ch. Lucas y O. Pöggeler (eds.) *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1986, pp. 48-60; Jürgen Habermas "Nachwort" en G.W.F. Hegel *Politische Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1966, p. 348. Para una versión austríaca de Teseo: Franz Rosenzweig *Hegel und der Staat*, Munich, Oldenbourg, 1920, pp. 125-126; H. S. Harris *Hegel's Development. Toward the Sun (1770-1801)*, Oxford, Oxford University Press, 1972, pp. 468, 472-473. Los partidarios, con matices diversos, de la tesis de un *ens rationis* son: Otto Pöggeler, "Hegel et Machiavel. Renaissance Italienne et Idéalisme Allemand" en *Archives de Philosophie 41*, 1978, p. 459; Shlomo Avineri *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 61. En cuanto a lo segundo, Hegel hace referencia en el mismo párrafo donde lo menciona a la disposición de ánimo de este "conquistador" para saber sobrellevar, eventualmente, también la misma suerte que Teseo (castigado en los infiernos junto a Flegias, un personaje de la *Eneida* que Hegel ya ha mencionado en textos inmediatamente anteriores; ver Pierre Grimal *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Buenos Aires, Paidós, 1981, p. 204) o, sin ser tan drástico, a soportar con tenacidad el odio al que se hizo acreedor

vía violenta la patología social característica de la Modernidad, la cual es que en las sociedades modernas, como señala Cristi, "las personas comunes no consideran el logro de la unidad como su objetivo primordial" (13). En el segundo escrito, los efectos sociales disolventes propios de la mentalidad del *bourgeois* se resuelven a través de un sistema de mediaciones que vincula las esferas del Estado y la sociedad civil, articuladas orgánicamente. En todos estos casos (y también en el texto sobre la asamblea estamental de Württemberg de 1817) se observa operando lo que es para Cristi la marca distintiva de la filosofía política hegeliana: el deseo de "armonizar la defensa simultánea tanto de una sociedad liberal de mercado como de un Estado conservador definido por el principio monárquico" (15).

Desde el punto de vista de la "historia de los efectos" (*Wirkungsgeschichte*) existiría también un curioso paralelo entre Hegel y el príncipe de Hardenberg: Cristi interpreta que así como el canciller fue a su muerte vilipendiado (por motivos diametralmente opuestos) tanto por la reacción conservadora como por el liberalismo progresista, Hegel al fallecer también dividió las aguas políticas en un sentido enteramente similar. Si en su momento los "apologistas" hegelianos resaltaron su "liberalismo reformador", lo que Cristi llama *Hegelsche Mitte* (el "centrismo hegeliano") ha retomado contemporáneamente la posta de presentar el sedicente liberalismo del filósofo como real e incluso, válido para los criterios ético-políticos actuales. Pero esa validez es fundamentada de forma defectuosa, como en el caso de A. Wood, ya que al rcordar la inserción hegeliana dentro del proyecto de reformas liberales de Hardenberg, se olvida (según Cristi) de la gran distancia que separaría ese "liberalismo autoritario" de los parámetros del actual, en tanto y en cuanto el "principio monárquico" (como se ha dicho) confía el

alguien como Richelieu (otro "conquistador") por su obra a favor del Estado francés. Desde ya que Cristi tampoco menciona que dicho Teseo debería sancionar una constitución representativa que articule monarquía con soberanía territorial más asamblea de los estamentos: lo que Hegel llama un "sistema de representación" (*Werke*, 1: 533; cfr. Otto Pöggeler "Hegels Option für Österreich. Die Konzeption korporativer Repräsentation", *Hegel-Studien Band 12*, 1977, p. 93 ss.).

poder constituyente a la "soberanía dictatorial de un monarca" con exclusión del pueblo (16).

Cristi desarrolla sus argumentos en ocho capítulos, de los cuales a algunos de ellos –y en razón de cierta reiteración argumentativa–[11] será conveniente presentar de forma sintética en las líneas siguientes; sin olvidar que un texto polémico invita (y no podría ser de otra manera) a una lectura a su vez polémica.

En el capítulo 1[12] se despliegan críticamente los argumentos del *Hegelsche Mitte*, los cuales remiten a la ya vista idea fundamental de un "filósofo de la libertad" que combina armoniosamente una sociedad civil en todo liberal con un estado dirigido por un "monarca constitucional" (18). Datando el origen de esta interpretación en una famosa formulación de E. Gans,[13] Cristi distingue dos lí-

11. Se reiteran estructuras similares con una ligera variación terminológica; ver, por ejemplo, las pp. 92 y 149 (sobre Hobbes).

12. "El centrismo hegeliano [*Hegelsche Mitte*] y el monarca hegeliano" (26-40); este capítulo debe leerse en estricta correlación con el capítulo 6 "La monarquía constitucional de Hegel: más monárquica que constitucional" (109-128).

13. En su prólogo a la 2da edición de la *Rechtsphilosophie* de 1833: "[D]as ganze Werk aus dem einen Metalle der Freiheit errichtet…der Freiheit…als von dem einzigen Stoffe dieses Buches…" (Eduard Gans "Vorrede" en G. W. F. Hegel *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (ed. H. Klenner), Berlin, Akademie Verlag, 1981, p. 6). Este *Mitte* contemporáneo parecería remitir, en la construcción de Cristi, al viejo "centro" hegeliano que el pionero artículo (1961) de Hermann Lübbe puso a la luz y cuyo liberalismo yacía sepultado bajo el rótulo genérico de "derecha hegeliana" (*Hegelsche Recht*) pero que era perceptible en las figuras del citado Gans, de Karl Rosenkranz (mencionado escasamente por Cristi) y de Friedrich Wilhelm Carové, entre otros (H. Lübbe "Die politische Theorie der Hegelschen Rechten" en *Politische Philosophie in Deutschland*, Munich, D.T.V., Munich, 1974, pp. 27-82; cfr. Claudio Cesa "Introduzione" en H. Lübbe *Gli hegeliani liberali*, Roma, Laterza, 1974, *passim*). Lübbe no pierde de vista los matices del ala derecha, donde existían autores realmente conservadores y potencialmente combinables con el pensamiento de la Restauración –por ejemplo, Carl Friedrich Göschel, como ha mostrado brillantemente Walter Jaeschke ("Urmenschheit und Monarchie. Eine politische Christologie der Hegelschen Rechten" en *Hegel-Studien Band 14*, 1979, pp. 78 ss., esp. 103-106)– ni se engaña sobre la presentación en ciertos aspectos indulgente de

neas interpretativas dentro de esta corriente hermenéutica. Por un lado, una visión que podría llamarse clásica y que remite a la histórica defensa contra la acusación hecha a Hegel de ser el filósofo del Estado prusiano,[14] operando en diferentes versiones y tamizada incluso por diferencias en el espectro ideológico, como en los casos de T. M. Knox, H. Marcuse, G. Lukács y J. Ritter, entre las más relevantes. En todos ellos rastrea Cristi los hilos conductores que articulan su crítica, a saber, poder del monarca e índices republicano-democráticos: si en Knox se abre camino por primera vez la formulación del "liberal progresista", en Marcuse y en Lukács se observa una certeza sobre la inestable combinación de elementos progresistas y reaccionarios con cierto *deficit* democrático;[15] mientras que en Ritter se rescata el valor de la sociedad civil inspirado en la economía política clásica que necesita, sin embargo y en razón de sus tendencias centrífugas, del complemento universalizante del Estado (tesis fundamental que Cristi tratará en detalle en

algunos de los hegelianos de centro como en el caso de Rosenkranz, quien ciertamente ha "retocado" (*retuschieren*) la imagen política de Hegel (pp. 46-47). Sin embargo y en el tema concreto que preocupa a Cristi, Lübbe considera que Hegel es partidario de una "teoría progresista de la monarquía constitucional…que incorpora los postulados del liberalismo", más allá de ciertas polémicas específicas (p. 50). Es de lamentar que Cristi no haya retomado estos esclarecedores trabajos de Lübbe y Jaeschke para su argumentación.

14. En la clásica biografía crítica del liberal Rudolf Haym y en la no menos clásica formulación que figura en la 15ta lección titulada "Prusia y la filosofía del derecho": "El sistema hegeliano se convirtió en la morada científica del espíritu de la restauración prusiana" (R. Haym *Hegel und seine Zeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962 (1857); pp. 359, cfr. 357-391, *passim*).

15. Sobre la (raramente tratada) cuestión de la democracia y Hegel, Cristi no ha tenido en cuenta el sagaz análisis de Albrecht Wellmer en sus estudios "Modelos de libertad en el mundo moderno" y "Derecho natural y razón práctica" ambos en su *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996, pp. 41-76, 115-171; tampoco la tesis doctoral de Reinhardt Albrecht *Hegel und die Demokratie*, Bonn, Bouvier, 1978 (interesante apoyo en la doctrina jurídica de Martin Kriele) ni el sugestivo artículo de Carla Cordua "Hegel y la participación política" en *Ideas y Valores* Nº 100, abril 1996, pp. 19-36.

el capítulo 5).[16] Coincidente en lo esencial con el principio movilizador de esta corriente, Cristi prefiere en cambio oponerles el –a su juicio nada democrático ni republicano– problema de la elección hegeliana del "principio monárquico", cuestión que en Hegel remite en última instancia a su identidad ideológica con el lado más autoritario del reformismo prusiano.

Por otro lado y frente a la anterior, una concepción sostenida fundamentalmente por K.-H. Ilting y su reconstrucción de las lecciones orales de filosofía del derecho anteriores y posteriores a la publicación del texto hegeliano en 1821. Partiendo de la tesis de una "acomodación" a los poderes fácticos en el escenario represivo de los Decretos de Carlsbad (*Karlsbader Beschlüße*), Ilting percibiría una discontinuidad en el pensamiento político hegeliano especialmente en lo referido a un espíritu liberal y republicano tal como aparece en las *Vorlesungen*, dando como resultado un falseamiento de su doctrina al aceptar el "principio monárquico" y su "absoluto poder de decisión" (32) en la obra publicada. Oponiéndose a este rescate del liberalismo hegeliano –no exento de ambigüedades de parte de Ilting (32-33)– Cristi presenta los adversarios del *Konti-*

16. Se aprecia ya, sin embargo, que el enfoque de Cristi se remite *sólo* al análisis clásico de la relación hegeliana con la economía política que ha propuesto Manfred Riedel en sus artículos ("Die Rezeption der Nationalökonomie" y "Der Begriff der 'Bürgerliches Gesellschaft' und das Problem seines geschichtliches Ursprungs" en *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 1969). Se deja de lado el problema del peso de la influencia en Hegel de, por un lado, James Steuart en los históricos trabajos de Paul Chamley (esencialmente: *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Paris, Dalloz, 1963, esp. pp. 190 ss.) y de, por otro lado, la gravitación del "Scottish Enlightenment" en sus años de formación tal como ha mostrado la precisa reconstrucción de Norbert Waszek *The Scottish Enlightenment and Hegel's account of "civil society"*, Dordrecht, Kluwer, 1988, esp. pp. 101-141. En lo tocante a Adam Smith, la investigación reciente ha mostrado como el Smith de las *Lectures on Jurisprudence* (1762-1764) no sería refractario a cierta intervención selectiva del Estado, coincidente –si no en principio al menos en objeto (mercado, abundancia, seguridad pública y limpieza)– con la *Polizei* de Hegel (cfr. Lino Rizzi *Eticità e Stato in Hegel*, Milán, Mursia, 1993, pp. 209 ss.; Claudio Ma Aliscioni "Figuras de la economía en Hegel: capital, policía e impuestos" en *Deus Mortalis* Nº 5, 2004, pp. 284-285).

nuitäts-Argument, esencialmente, R.-P. Horstmann y H. Ottmann; pero en el primero de ellos (a diferencia del segundo) Cristi cree encontrar una clave afín a su postura en una de las tres "(dis)continuidades" que Horstmann discute:[17]

> "Horstmann cree que…la continuidad se encuentra confirmada por el hecho que la concepción de un monarca *absolutista* no se circunscribe sólo al período de Berlín, sino que se extiende también hasta la época de Jena" (34).[18]

Esta cita es sumamente significativa, al menos como clave metodológica del régimen de lectura que ejerce Cristi sobre los textos en general. Porque en el pasaje de Horstmann al que hace referencia Cristi[19] ni el adjetivo "absolutista" (*absolutist*) ni ninguna expresión de valor equivalente son atribuidas al concepto de monarquía constitucional hegeliana. Muy por el contrario: precisamente de los elementos que según Ilting son prueba de ruptura –contingencia de la personalidad del monarca y ligazón constitucional del mismo– Horstmann brinda referencias (indicativas pero reconocibles) en la propia *Rechtsphilosophie*.[20] Si citar a Horstmann en este punto específico le hace un flaco favor al argumento general de un autoritarismo ético-político hegeliano, Cristi muestra un interés explícito por otra cuestión que atribuye a dicho autor: al marcar cierta inconsistencia en la *Grundkonzeption* hegeliana entre tendencias centrífugas de la sociedad civil y necesidad de la unidad del Estado (en la persona del monarca), Horstmann estaría adhiriendo a una "lectura hobbesiana" de Hegel (34). Como se deja ver en el título de esta reseña, Hobbes es una de las figuras a las que más frecuentemente Cristi intenta vincular el pensamiento político de Hegel, en diversos pasajes de su libro (92, 117, 119, 123, 145, para citar sólo las

17. "La teoría monárquica de Hegel, su postura con respecto a la Revolución Francesa y las afirmaciones del "Prólogo…" (del texto sobre la filosofía del derecho *vis-à-vis* el *Homeyer-Nachschrift* de 1818-1819), Rolf-Peter Horstmann "Ist Hegels Rechtsphilosophie das Produkt der politischen Anpassung eines Liberalen" en *Hegel-Studien Band 9*, 1980, p. 243.
18. Énfasis añadido.
19. Horstmann, *op. cit.*, p. 244.
20. Ibídem.

menciones más significativas). Prescindiendo de las diferencias en cuanto a sus sistemas filosóficos y de la crítica temprana a Hobbes como representante del derecho natural,[21] dos parecen ser los elementos centrales que recaba Cristi. Por un lado entonces y en la línea de lo anterior, la idea de que tanto soberano como Estado "racional" derivan (contradictoriamente) del principio "irracional" de la particularidad, configurador de la sociedad civil (35); en este sentido Cristi afirma:

> "De forma similar a Hobbes, la argumentación de Hegel gana aceleración a partir de la desintegración social en un escenario con reminiscencias del estado de naturaleza" (149).

Sin duda las reminiscencias son al capítulo 13 de *Leviathan* y su imagen de la "guerra de todos contra todos", y a la vida miserable de los hombres en el estado prepolítico.[22] Cabría preguntarse en qué medida y más allá de la terminología hegeliana de ciertos pasajes específicos,[23] puede aplicarse a Hegel el dramatismo del estado de naturaleza y, sobre todo, la solución para sus conflictos. Si bien Hegel puede, ciertamente, asumir lo acertado del planteo hobbesiano de subsumir la "voluntad particular" a la "voluntad general" bajo leyes de la razón que mantienen el orden público, no

21. Como introducción general, ver Norberto Bobbio "Hegel y el iusnaturalismo" en G. Amengual (ed.) *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, esp. pp. 399 ss.; Giuseppe Duso "La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena" en *ibídem* (ed.) *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milán, Franco Angeli, 19982, sobre Hobbes pp. 319 ss.; Pierre Garniron "Hobbes dans les leçons d'histoire de la philosophie de Hegel" en Y.-Ch. Zarka (dir.) *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, P.U.F., 1990, reservas y acuerdos pp. 393 ss., 398 ss., respectivamente.
22. "[A]nd the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short", *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. William Molesworth, London, Bohn, 1839-1845, vol. 3, p. 113.
23. Por ejemplo en la *Anmerkung* del § 289, donde Hegel habla de la sociedad civil como el "campo de batalla" del interés privado (*Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle*) o la "arena" o "liza" (*Tummelplatz*), cfr. *Werke*, 7: 457-458.

aceptará sin embargo la manera en que ello ocurrirá en Hobbes: la voluntad general se reducirá a la voluntad del monarca y su resultado será la denuncia hegeliana del "despotismo consumado" (*vollkommen Despotismus*) propio de la doctrina hobbesiana.[24] En un documentado trabajo que explora la relación entre ambos filósofos, C. Senigaglia rastrea las referencias hobbesianas en los diferentes manuscritos de la historia de la filosofía, constatando –con modulaciones diversas– la permanencia de las ideas de ser el "principal defensor del despotismo" y de la "predisposición hobbesiana por el poder despótico y por el establecimiento de una autoridad incontrolada y 'no responsable'…".[25] Se ve así cómo Hegel favorece el concepto de monarquía *constitucional* frente al absolutismo monárquico atribuido a Hobbes; subsiste aquí sin embargo, según Senigaglia, el problema propiamente hegeliano (expresado como una "subjetividad decisoria" al interior del Estado) de un concepto de soberanía con origen en Rousseau al cual resulta difícil pensar como subordinado a las leyes, en razón de su incondicionalidad.[26] A través de un minucioso análisis histórico de las diferentes versiones de la filosofía del derecho, la autora detecta el surgimiento de la noción de responsabilidad ministerial:[27] junto a la mediación orgánica de otros "órganos, ministros e instituciones" que configura un "proceso decisorio complejo",[28] va tomando forma una cierta limitación del poder decisorio principesco que –más allá de algunas formulaciones características– resaltaría el anclaje institucional y constitucional del pensamiento ético-político hegeliano.[29] Esta tendencia es especialmente notable en las últimas lecciones sobre filosofía del derecho (manuscritos Hotho y von Griesheim); allí también se observa una confluencia funcional entre gobierno y legislatura donde *de facto* esta última puede ser incluso "gobernante".[30]

Las referencias anteriores conducen, a través de las sutilezas y también oscuridades de los textos hegelianos, a poner en entredicho el "absolutismo" y la omnipotencia legislativa que Cristi le atribuye a la cima del edificio filosófico-político hegeliano. Pero podrían encontrarse *otros* argumentos, de fuentes contemporáneas a Hegel que discuten precisamente la limitación no solo institucional sino sobre todo filosófica que Hegel pone en la figura del soberano. Los enemigos conservadores de la escuela hegeliana detectaron de inmediato este punto pero, por otra parte, la estrategia de Cristi de no considerar al filósofo como un reaccionario (en la versión clásica de la crítica de R. Haym) le impide –paradójicamente– analizar en profundidad *precisamente* esos discursos; quizás en ellos puedan encontrarse elementos iluminadores, más que en la queja contemporánea sobre los déficits liberales y republicano-democráticos en los que habría incurrido Hegel. En este sentido, se hace sentir en el texto reseñado la ausencia de las "denuncias políticas" y las "respuestas polémicas" antihegelianas que M. Riedel editara a mitad

24. *Werke*, 20: 228.

25. Cristiana Senigaglia *Il gioco delle assonanze. A proposito degli influssi hobbesiani sul pensiero filosofico-político di Hegel*, Florencia, La Nuova Italia, 1992, pp. 138-139.

26. Ibíd., p. 171.

27. "Al no ser responsable el monarca sino los ministros, resulta claro que se evita la arbitrariedad [*Willkühr*], porque aquello que el monarca ordena debe ser refrendado [*unterzeichnet*] por el ministro", G.W.F. Hegel "Natur- und Staatsrecht nach dem Vortrage des Professors Hegel im Winterhalbenjahr 1818/1819 von G.[Carl Gustav] Homayer" en Karl-Heinz Ilting (ed.) *G.W.F. Hegel. Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831)*, Stuttgart-Bad, Cannstatt Frommann-Holzboog, 1973, tomo I, p. 333; cfr. Senigaglia, *op. cit*., p. 187.

28. El dispositivo consultivo (§ 284) toma a su cargo exclusivo (incluso "monopólico") la dimensión "cognitiva" o "informativa" de la decisión y es, en cuanto tal, fundamental (Rosamaria Scognamiglio "Sovranità e decisione nella 'Filosofia del diritto di Hegel'" en *Filosofia Politica* N° 2, diciembre 1990, pp. 388-389, 391).

29. Senigaglia, *op. cit*., pp. 190-191.

30. El paso tiene una indudable resonancia rousseauniana, en la medida en que el poder legislativo sólo ocupándose de las "cuestiones de Estado" da expresión a "lo concreto como la actividad [*Bethätigung*] universal de la vida política" y así se convierte a su vez en parte del gobierno (G.W.F. Hegel *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831)*, Stuttgart-Bad, Cannstatt Frommann-Holzboog, 1973, tomo 4, p. 699). Es notable que Hegel se preocupa también por impedir el camino inverso al anterior: un gobierno que legislara se transformaría en una "pura dominación" (G.W.F. Hegel *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18*, Hamburg, Meiner, 1983, p. 223).

de los años '70.[31] El ataque, allí publicado, de K. E. Schubarth es ejemplificador y no sólo por su férrea oposición anticonstitucional,[32] sino sobre todo por el tono "teológico-político" de la argumentación; en efecto, Schubarth ataca la doctrina hegeliana de la "personalidad de Dios" a la cual acusa de panteísta para luego argumentar analógicamente "en lo político". Así como la personalidad creadora divina queda absorbida en la substancia absoluta, de la misma forma es limitada la personalidad principesca a la mera función de suscribir los decretos que ha hecho elaborar por sus consejeros, la reducción lisa y llana del monarca a una suerte de figura puramente protocolar.[33] En la misma vena discurre la crítica de un ex-compañero de ruta como Schelling, quien se levanta contra la absolutización de las instituciones políticas que opera en detrimento de la personalidad y de la interioridad (*Innerlichkeit*) y en ello reside, dicho en una formulación célebre, "el gran error de la época" (que es nada menos que el de la filosofía hegeliana).[34] También un confeso schellingiano como F. J. Stahl desarrolla *in extenso* en su voluminosa filosofía del derecho la crítica a Hegel: su "filosofía negativa" produce la disolución de la "personalidad de la soberanía"[35] ya que el monarca es absorbido en la "sustancia"[36]

31. Manfred Riedel (ed.) *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, vol. 1, pp. 209-318.

32. K. E. Schubarth "Uber die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preu?ischen Staats" en Riedel, *op. cit*., p. 263, donde las constituciones son, en el peor sentido fáustico, pactos firmados con el Diablo.

33. *Oberzeremonienmeister*, el "gran maestro de ceremonias" de la corte real, el encargado principal del ceremonial y protocolo en ese ámbito (Ibíd., p. 254).

34. "Aber eben in dieser Vergötterung des Staates zeigt sich diese Philosophie [la hegeliana] als völlig eingetaucht in den grossen Irrtum der Zeit.", F. W. J. Schelling *Grundlegung der Positiven Philosophie (Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833)*, edición y comentario de Horst Fuhrmans, Torino, Bottega d'Erasmo, 1972, p. 235; cfr. Ibíd. "Worte in der öffentlichen Sitzung der Akademie (am 25. August 1834)" en *Schellings Werke*, vol. 4 (compl.), pp. 403-04.

35. Friedrich Julius Stahl *Die Philosophie des Rechts*, Hildesheim, Georg Olms, 1963 (*reprint* 18785), vol. II/2, p. 18.

36. Ibíd. p. 19.

ética del Estado, y ello ocurre porque la autoridad efectiva reside en la constitución (*Verfassung*) que se ha desarrollado de acuerdo a la Razón y a la "necesidad impersonal"[37] (aquí gran influencia de la Escuela Histórica del Derecho). El formalismo de la decisión monárquica que implica la conocida frase del "punto sobre la i"[38] es criticado por Stahl ya que allí la personalidad del monarca carece de poder real[39] y sólo opera por la autorización lógica, impersonal, de la Razón (*substantielle Wille der Weltmacht*).[40] La figura de Stahl es de gran importancia en razón de que fue el verdadero sistematizador del "principio monárquico" en la teoría constitucional alemana del siglo XIX[41] y ello sin desconocer en absoluto que Hegel ha utilizado verdaderamente el término sin ser propiamente su creador.[42] A pesar de lo anterior, Cristi evita confrontar con su

37 Ibídem.

38. *Werke*, 7: 451.

39. Stahl, *op. cit*., vol. II/2, pp. 244-45. Se trata de una larga nota al capítulo sobre la institución monárquica (*Das Königthum*, §§ 69-79 de la obra) donde Stahl compendia los argumentos hegelianos de los §§ 279-80. Si bien acuerda con Hegel en que la "personalidad del Estado" (que encarna el *Fürst*) descansa básicamente en las instituciones constitucionales (leyes vigentes y accionar de la administración pública incluidas), esta *unbestreitbare Wahrheit* no puede privar a la *Persönlichkeit des Staates* de la "determinación material", de la "producción del contenido" ya que la "personalidad del príncipe", su "convicción y capacidad", son factores esenciales en el desarrollo de la "constitución y de la historia de una nación", así: "…die Geschichte aber wird durch Persönlichkeiten gemacht" (p. 245).

40. Ibíd., vol. I, p. 486.

41. Recuerda sus diferencias con las teorías reaccionarias de Adam Müller y Ludwig von Haller, Hartwig Brandt (hrg.) *Restauration und Frühliberalismus 1814-1840*, Darmstadt, WBG, 1979, p. 66; desde el punto de vista constitucional, resalta la labor de síntesis del "principio monárquico" con las exigencias liberales de representación nacional, derechos fundamentales y *Rechtsstaat*, Michael Stolleis *Public Law in Germany 1800-1914*, New York y Oxford, Berghahn, 2001, pp. 112-113; insiste en el papel fundador de Stahl con respecto al "konstitutionelle Konservatismus" y en su acción renovadora frente a las posiciones más extremistas de dicha corriente de pensamiento el extenso texto de Wilhelm Füßl *Professor in der Politik: Friedrich Julius Stahl (1802-1861)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, pp. 356-58.

42. "Principio de la monarquía" (*Werke*, 1: 575); "principio monárqui-

pensamiento y sólo lo menciona en una nota al primer capítulo de la obra (177).[43] Esta nota es interesante porque nuevamente muestra en Cristi una cierta mecánica de trabajo sobre los autores y sus obras que no siempre conduce a resultados satisfactorios: se rechaza allí la contraposición (propuesta por E. Kaufmann) entre Stahl como representante prototípico del principio monárquico y Hegel como partidario del constitucionalismo y la división de poderes. Cristi sigue a pie juntillas un conocido opúsculo de H. Heller, hipercrítico hacia Hegel como teórico del nacionalismo y de la potencia del Estado;[44] esta referencia es discutible toda vez que el texto de Heller *no* trata sobre el principio monárquico y ni siquiera comenta en profundidad a Stahl (al cual cita de primera mano sólo una vez). Por otra parte, la obra clásica de H. O. Meisner,[45] dedicada por entero al principio monárquico y que Cristi *sí* cita, no menciona ni siquiera una vez a Hegel dentro del elenco de autores relevante para dicha doctrina. Este manejo de Cristi –al parecer– poco cuidadoso con las obras consultadas, en poco contribuye a fortalecer la validez de sus ideas, por muy vehemente y segura que aparezca la expresión de sus puntos de vista.

Junto a la de Hobbes, Carl Schmitt es la otra figura (ahora contemporánea) sobre la que pendula el pensamiento político hegeliano según la concepción de Cristi. Las referencias son múltiples y algunas de ellas un tanto crípticas, sólo reconocibles para quien esté mínimamente familiarizado con la obra del jurista alemán. Entre ellas: Schmitt ejerce una "lectura hobbesiana" de Hegel (147) que acentúa la distinción y oposición entre sociedad civil y Estado

co" (*Werke*, 7: 474, *Vorlesungen über Naturrecht*…, p. 225). Sobre el contexto de origen y difusores (Aretin, Cucumus, Hegel, Heeren, Zacharia, von Mohl, etc.) ilustra Boldt, *op. cit*., pp. 55 y ss.

43. Es interesante constatar que Stahl no figura en la bibliografía del libro y que, además, en el *Index* se lo cita como "Stahl, Friedrich von" (*sic*). Notable error que denota con toda probabilidad un conocimiento de segunda mano de la obra; por otra parte, si bien hizo la apología del principio monárquico Stahl estaba lejos de tener un origen noble.

44. Hermann Heller *Hegel und das nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*, Berlin, Teubner, 1921, p. 110. Su tesis principal reza: "Denn Hegel ist genau so weit Idealist, als er Realist ist…" (p. 6).

45. Ver nota 8.

(a la manera del dualismo hobbesiano de estado de naturaleza y cuerpo político); dicha relación es la "*complexio oppositorum* de libertad y autoridad distinguida por Schmitt" (169); el *Ausnahmezustand* como eco del peso distintivo atribuido a la soberanía en situaciones de excepción tanto en Hobbes como en Hegel (192); la coincidencia entre Hegel y Schmitt en la idea del monarca como único representante de la unidad del Estado (163); la introducción facultativa de la distinción schmittiana entre constitución "absoluta" y "positiva" para fundamentar la –en opinión de Cristi– facultad constituyente del monarca hegeliano (118, 191);[46] la calificación al príncipe hegeliano de "tercero superior" (*higher third*) en detrimento de la más liberal de "tercero neutral" (*neutral third*) que

46. En el comentario de la nota al pasaje citado, Cristi se permite interpretar la conocida declaración hegeliana del § 273 A de que la constitución no debe ser considerada como algo "hecho" (*ein Gemachtes*), de forma notable: "Dado que en Hegel el término 'constitución' es polisémico…tiene que estar pensando aquí en una constitución 'absoluta' opuesta a una 'positiva'. Sólo la constitución positiva es 'hecha' (*made*) y posee un origen en el tiempo…Sólo si Hegel está pensando en una constitución 'absoluta', entendida como un Estado ya existente…se puede decir que debemos evitar creer 'que no existe ya ninguna constitución y que sólo hay una multitud atomística de individuos reunidos' (273 A)" (191). El "tiene que estar pensando" (*must be thinking*) y el "solo si" (*only if*) discursivamente compelen a la identificación con las categorías de Schmitt. Lo notable de esta aplicación retrospectiva es que en los mismos textos que cita Cristi pueden encontrarse *otras* versiones que desmienten esta lectura schmittiana de Hegel. El propio Hans Boldt, fuente principal histórico-constitucional del trabajo de Cristi, afirma que la posición de Hegel con respecto a la creación vía otorgamiento (*octroi*) de una constitución tiene más en común con la Escuela Histórica del Derecho –paradójicamente, objeto de las polémicas de Hegel y su escuela– que con el movimiento constitucional de su tiempo, de inspiración liberal (Hans Boldt "Hegel und die konstitutionelle Monarchie – Bemerkungen zu Hegels Konzeption des Staates aus verfassungsgeschichtlicher Sicht" en E. Weisser-Lohmann y D. Kohler (eds.) *Verfassung und Revolution. Hegels Verfassungskonzeption und der Revolutionen der Neuzeit – Hegel-Studien / Beiheft 42*, Hamburg, Felix Meiner, 2000, p. 180-181; sobre la distinción schmittiana cfr. Montserrat Herrero López *El* nomos *y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, Pamplona, EUNSA, 1997, pp. 196 ss.).

habría sostenido Constant (22, 177).[47] Se observa una comparativamente alta cantidad de escritos schmittianos citados en la bibliografía, señal de la preocupación nada ocasional de Cristi por este autor. Muy por el contrario, podría decirse que Cristi ha desarrollado un cierto proyecto de teoría constitucional que asocia a Hegel y Schmitt como las dos caras de un mismo fenómeno político contemporáneo: el "constitucionalismo autoritario", del cual Schmitt sería el fundador y Hegel, *mutatis mutandis*, el precursor.[48] Más allá de esta interpretación, sin duda discutible ya que remite en principio al altísimo grado de polémica que ha despertado el jurista de Plettenberg,[49] se observa aquí como en el caso del análisis de la relación Hobbes-Hegel, una cierta ausencia de fuentes secundarias. El estudio de Jean-François Kervégan[50] es el único texto que se utiliza, pero de manera decididamente crítica: no sólo, para Cristi, Kervégan es un "apologista liberal de Hegel" sino que (y quizás a causa de ello) se esfuerza por brindar una concepción novedosa que "intenta mostrar las limitaciones y distorsiones de la lectura hobbesiana de Hegel por Schmitt" (146-147). Resulta también de interés mencionar cómo visualiza Cristi esa estrategia de defensa (147-148). En primer lugar, Kervégan marcaría menos la separación que la interpenetración de la sociedad civil *vis-à-vis* el Estado y resaltaría la presencia de dimensiones ético-universales en aquella, lejos por lo tanto de cualquier reminiscencia del estado de naturaleza hobbesiano.[51] En segundo lugar, a través del compromiso entre una idea de "representación soberana" (remite a un *insight* a todas luces hobbesiano)[52] que permitiría al pueblo acceder a su unidad como tal y la correlativa de una "representación delegada" que daría lugar –a pesar del rechazo hegeliano a la soberanía popular– al menos a la expresión orgánica de los intereses sociales. El problema aquí, para Cristi, estaría dado sobre todo en la primera dimensión: mucho más en la "politización" de la sociedad civil que en la "socialización" del Estado, la mediación dialéctica sería en todo fallida. Sin duda no resulta casual que estas argumentaciones se den en el contexto del capítulo dedicado a comentar la crítica del

47. La referencia es a lo desarrollado esencialmente en Carl Schmitt *Der Hüter der Verfassung*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996 (1931), pp. 132 ss.; de forma notable, el intento de –por medio de una progresivamente ampliada teoría de origen constantiano– hacer del electivo *Reichspräsident* de Weimar un "poder neutral, mediador, regulador y preservador" (p. 137). La presencia de Constant en el pensamiento schmittiano ha sido tratada en el largo artículo de Jorge Dotti "*Ménage à trois* sobre la decisión excepcional: Kierkegaard, Constant y Schmitt" en *Deus Mortalis* N° 4, 2005, pp. 303-379.

48. Renato Cristi y Pablo Ruiz-Tagle Vial *La República en Chile: teoría y práctica del constitucionalismo republicano*, Santiago, LOM, 2006, cap. 2: "G.W.F. Hegel: precursor del Constitucionalismo Autoritario", pp. 45-56. Este tratado de teoría constitucional fue publicado poco tiempo después del texto reseñado y sigue, casi literalmente, las formulaciones de éste.

49. El peligro de la hipercrítica es tan grande como el de la apología, como ejemplo de la primera véase Volker Neumann "Introduction: Carl Schmitt" en A. Jacobson y B. Schlink (eds.) *Weimar: a jurisprudence of crisis*, University of California Press, 2000, pp. 280-289.

50. Jean-François Kervégan *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre speculation et positivité*, Paris, PUF, 1992. En dicho texto se señalan confluencias específicas entre ambos autores, por ejemplo, en cuanto al "realismo" político (especialmente en el escrito juvenil sobre la constitución imperial) y partiendo de una justa recuperación de la interpretación hegeliana de Friedrich Meinecke: la legitimación de la tiranía, el rechazo de la función normativa del estado de naturaleza, el derecho de los héroes (*Heroenrecht*) y la desestimación del cosmopolitismo kantiano (pp. 134-140). Para Kervégan la línea divisoria entre ambos autores no es menos clara: se trata de la idea hegeliana de racionalidad que permea tanto el orden ético-político intraestatal como el de las relaciones entre Estados (p. 139, 140).

51. Kervégan señala con toda sagacidad que lo que distingue a Estado y sociedad en Hegel "no es tanto la presencia o la ausencia del universal, como las modalidades de la presencia de éste…" (*op. cit*., p. 221). Cfr. Giuseppe Duso "Tra Schmitt e Hegel: il problema del 'politico' moderno" en *Filosofia Politica* Nº 3, diciembre 1994, p. 471.

52. En el sentido de la teoría de la representación (actor-autor) que Hobbes presenta en el capítulo 16 de *Leviathan*. Aquí se abre paso la clásica distinción schmittiana entre un mero "agente" (*Vertreter*) y un verdadero "representante" (*Repräsentant*): no sólo la cuestión (nada innovadora) de la suplencia, sino y por sobre todo, el rechazo del mandato imperativo a favor de la figura de quien actúa con autoridad, en una relación política (Eric Voegelin *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 52-53; Bruno Accarino *Representación*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 151).

joven Marx a Hegel,[53] muestra representativa de lo que G. Marini ha llamado "el empobrecimiento de la sociedad civil hegeliana en sus intérpretes", es decir, la reducción de *todo* el ámbito de la sociedad civil a la dinámica centrífuga del "sistema de necesidades".[54] Por el contrario, resulta errado pensar a la corporación, por ejemplo, como "una mera concesión a la indecisión liberal" (146), ya que Kervégan no se engaña sobre el valor –fundamental– de esta institución de mediación, muy alejada de lo que Hegel llama *Zunftgeist*:[55]

> "[L]a justificación de la autogestión de la sociedad civil a través de sus formas institucionales no es simplemente una concesión a las representaciones liberales; es la garantía, en las condiciones del presente de Hegel, de la efectividad racional de lo político".[56]

Y en esta constatación coinciden –más allá de la confianza en la viabilidad de la solución hegeliana–diversos autores, configurando un matiz (incluso una crítica) con respecto a la interpretación de Cristi.[57] La existencia de matices o disonancias podría extenderse a

53. "La crítica de Marx: metafísica no política" (143-159); allí Cristi critica a su vez al joven Marx por no haberse percatado de la dimensión política de la opción hegeliana por la tajante división entre sociedad civil y Estado: cegado por el furor inspirado en su (por entonces) mentor Feuerbach, Marx se habría conformado con aplicar el método transformativo de éste (inversión de sujeto y predicado) y se habría olvidado de "…la negación radical de la democracia implicada en la afirmación del principio monárquico" (152). Por otra parte, tampoco el democratismo radical de la *Kritik* de 1843 es del agrado de Cristi, debido a los tintes antirrepublicanos del proyecto de *democracia* directa al que allí se alude: "Oder die *Wahl* ist das *unmittelbare*, das *direkte*, das nicht *bloß vorstehende*, *sondern seiende* Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft zum politischen Staat…In der *unbeschränkten*…*Wahl* hat die bürgerliche Gesellschaft sich erst *wirklich* zu der Abstraktion von sich selbst, zu dem *politischen* Dasein als ihrem wahren allgemeinen wesentlichen Dasein erhoben" (Karl Marx "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie [Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313)] en K. Marx y Fr. Engels *Werke*, Berlin, Dietz, 1988, vol. 1, p. 326).

54. Giuliano Marini "Estructura y significado de la sociedad civil hegeliana" en Amengual, *op. cit*. p. 242.

55. *Werke*, 4: 483.

56. Kervégan, *op. cit*., p. 253.

57. El sorprendente paralelo con algunas propuestas liberales contem-

algún otro de los temas mencionados; para mencionar sólo uno de ellos, la insistencia de Cristi en asignar al monarca hegeliano el sesgo absolutista de un *höhere Dritte*, en la terminología schmittiana (no libre de cierta ambigüedad, por cierto).[58] Se hace sentir aquí nuevamente la ausencia de algún otro estudio *específico* sobre la relación Schmitt-Hegel; por ejemplo, uno como el texto de R. Mehring, quien afirma:

> "El Presidente de la República [*Reichspräsident*] no deberá ser, sin embargo, ningún dictador soberano…el Estado constitucional tampoco reconoce ningún tercero superior. Recurriendo a Benjamin Constant, Schmitt reafirma que el Presidente de la República sea solamente un tercero neutral y no un amo [*Herr*] de la constitución."[59]

Según Mehring, *circa* 1939 Schmitt estaría considerando la filosofía política hegeliana bajo el influjo de Constant y constataría en

poráneas (como la de Robert von Mohl) presenta la impecable reconstrucción histórica de Domenico Losurdo (ed.) *G.W.F. Hegel: Le filosofie del diritto. Diritto, propietà, cuestione sociale*, Milán, Leonardo, 1989, pp. 405-426; una versión crítica en general que no deja de reconocer el rol de la corporación en la solución del conflicto social *dentro* mismo de la sociedad civil postula Michael Theunissen "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts" en D. Henrich y R.-P. Horstmann (eds.) *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, p. 376 ss.; una investigación sobre el origen histórico y los antecedentes de la doctrina hegeliana de la corporación ofrece con precisa filología Georg Heiman "The sources and significance of Hegel's corporate doctrine" en Z. A. Pelczynski (ed.) *Hegel's Political Philosophy: proble.ms and perspective*, Cambridge, CUP, 1971, pp. 111-135.

58. En 1934, un tercero que "supere", en una adaptación *sui generis* de la dialéctica hegeliana, tanto una "idea carente de voluntad (normativismo) como una voluntad sin idea (decisionismo), ni derecho sin poder ni poder sin derecho" en un "orden concreto" (*konkrete Ordnung*) que los reúna; la distinción entre *höhere Dritte* y *neutrale Dritte* es del texto de 1931 sobre el "custodio de la constitución" (Günter Meuter , München, IfS-Universität der Bundeswehr, 2000, pp. 9-11, 34-35).

59. Reinhard Mehring *Pathetisches Denken. Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: Katolische Grundstellung und antimarxistiche Hegelstrategie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1989, p. 148. Cfr. Joseph W. Bendersky *Carl Schmitt teorico del Reich*, Bolonia, Il Mulino, 1989, pp. 144 ss.; Carlo Galli "Strategie della totalita. Stato autoritario, Stato totale, totalitarismo, nella Germania degli anni Trenta" en *Filosofia Politica* Nº 1, abril 1997, p. 42.

ella el "inicio de una neutralización constitucional del monarca".[60] Más aun, en el texto sobre el parlamentarismo de 1923 donde se configura una confrontación con los postulados hegelianos, Mehring no vacila en señalar la siguiente opinión de Schmitt:

> "Él etiqueta a Hegel, en principio, como un liberal; Hegel sería un sistematizador del debate de los liberales y un partidario del principio organizacional del derecho público que es la división de poderes [*Gewaltenteilung*]."[61]

Sin duda existen para Mehring puntos en común, en especial cierta tendencia en Hegel a acentuar el "rol decisorio" del príncipe que –parecería conceder a Cristi– se manifestaría como la personalidad consumada del Estado *vis-à-vis* el atomismo del sistema de necesidades: sin duda de eso se trata el característico pasaje donde Hegel habla de la soberanía en "situaciones de emergencia" (*im Zustande der Not*).[62] Pero la marca distintiva de Hegel en ése su rasgo común con Schmitt es sin duda, para Mehring, el peso decisivo de la "fundamentación metafísica": descartando toda reminiscencia a un filósofo rey, en un Estado organizado el monarca sólo debe "conducirse de forma racional", no encarnar la Razón misma ni ser una potencia absoluta.[63] Esta presencia del presupuesto de la racionalidad operando como núcleo del sistema hegeliano –en la que coinciden dos autores disímiles pero versados en el pensamiento schmittiano como Kervégan y Mehring– marca, al parecer, un obstáculo insalvable para la asimilación aproblemática que realiza Cristi de las posiciones del binomio Hegel-Schmitt. Por otra parte, las referencias presentadas también arrojan sombras de duda sobre el presunto absolutismo del príncipe hegeliano, en tanto y en cuanto su poder constituyente no sería pensable en el marco de un "custodio de la constitución".

Recibido: 05/2009; aceptado: 10/2009

---

60. Ibíd., p. 149.
61. Ibíd., p. 108.
62. *Werke*, 7: 444.
63. Mehring, *op. cit.*, p. 118-119.

CRÓNICA

MARIO BUNGE:
SIETE DÉCADAS CON LA FILOSOFÍA

El 21 de septiembre de 2009 Mario Bunge cumplió 90 años. Según su propio testimonio, publicó su primer artículo sobre filosofía en 1939, de modo que este año también cumple siete décadas de labor filosófica. Es inusual que una carrera profesional se extienda por un lapso tan prolongado, pero, sin duda, lo es mucho más la infatigable actividad desplegada por Bunge y la inmensa obra escrita en la cual se ha plasmado. Sólo la lista de sus libros publicados ocuparía varias páginas, y muchas más la de sus artículos y conferencias. Bunge no desatendió ninguna forma de expresión: libros técnicos dirigidos a especialistas, tratados generales, compilaciones de artículos, obras de divulgación, artículos periodísticos y de revistas no especializadas. Su obra más importante y ambiciosa es, indudablemente, el *Treatise on Basic Philosophy*, publicado por la editorial *Reidel* en 8 volúmenes entre 1974 y 1989. En ella intenta elaborar un sistema completo de filosofía, que incluye la semántica, la ontología, la epistemología y la ética, encarnando, así, un espíritu enciclopédico y sistemático que la mayoría de los filósofos actuales ha abandonado hace tiempo.

A lo largo de toda su vida, Bunge ha elaborado y defendido tenazmente una posición realista, tanto en la ontología como en la teoría del conocimiento. También ha reivindicado los ideales de la Ilustración y de algunas formas del Positivismo, tanto en la filosofía teórica como en la práctica. Consecuentemente, mantuvo siempre una fe inconmovible en el progreso del conocimiento científico y en el progreso moral y político de la humanidad. Consideró que la filosofía debería volverse científica, inspirándose en los métodos de las ciencias naturales, y se opuso con vehemencia a todo intento de convertirla en conocimiento *a priori* o en mero discurso literario. Además, fue, y sigue siendo, un gran polemista. Desde que en 1944 fundara la efímera revista *Minerva*, criticó agudamente todas las tendencias de la filosofía continental en boga desde aquellos tiempos, como la fenomenología y el existencialismo. En años más re-

cientes, su crítica se ha extendido a las posiciones dialécticas, al posmodernismo y a todas las formas de relativismo y anti-realismo. Tampoco aceptó, sin embargo, algunas variantes de la filosofía analítica, como el análisis del lenguaje ordinario, a las que consideró una escolástica estéril. Su estilo directo, franco y cortante, en ocasiones erístico, le ha acarreado, como era de esperar, admiradores y detractores. Luego de siete décadas de trabajo ininterrumpido, su actividad, su vitalidad y su espíritu polémico no han perdido ni un ápice de su impulso inicial. La *Revista Latinoamericana de Filosofía*, que lo tuvo desde un principio entre sus Consultores y colaboradores, desea rendir este modesto homenaje al filósofo argentino más destacado del siglo XX.

Alejandro Cassini

CRÓNICA

GREGORIO KLIMOVSKY (1922-2009)

El 19 de abril de 2009 falleció en Buenos Aires Gregorio Klimovsky, a los 86 años de edad. Había nacido en esa misma ciudad el 18 de noviembre de 1922, hijo de inmigrantes ucranianos que llegaron a la Argentina a comienzos del siglo XX. En 1941 inició estudios de ingeniería en la Universidad de Buenos Aires, que no llegó a terminar. Desde 1944, bajo la influencia de Julio Rey Pastor, se dedicó a la matemática y trabajó como ayudante del célebre matemático español. Simultáneamente tomó contacto con la filosofía por medio de las lecturas de Bertrand Russell, por quien sentiría una gran admiración durante toda su vida. A causa de la lectura de las obras de Russell su interés se extendió de las cuestiones puramente lógicas a los problemas de tipo epistemológico y de fundamentación del conocimiento científico. Poco después, estudió los trabajos de Carnap, y de otros miembros del Círculo de Viena, lo cual lo llevó a adherir con entusiasmo a las principales tesis de la filosofía del positivismo lógico. Mario Bunge le hizo conocer las obras de Karl Popper, sin duda, el filósofo de la ciencia que ejerció la mayor influencia sobre su pensamiento. Aunque Klimovsky, simpatizante declarado del socialismo, no tenía afinidades con la filosofía política y social de Popper, aceptó la posición falsacionista y el criterio de demarcación popperiano entre ciencia y metafísica, por el cual fue perdiendo interés en tiempos más recientes, como la mayoría de los filósofos. No obstante, puede decirse que siempre se mantuvo fiel a la concepción hipotético-deductiva de la estructura de las teorías empíricas y del método científico en general.

Klimovsky fue indudablemente uno de los pioneros en la introducción de la lógica matemática y de la teoría axiomática de conjuntos en la Argentina. Sus primeros cursos institucionales sobre este tema los dictó en la Universidad de San Juan en 1955 y en la Universidad de Rosario en 1956. En 1960 comenzó a enseñar Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Facultad de Filosofía y Letras de la

Universidad de Buenos Aires, hasta que renunció en 1966 como consecuencia de la célebre “noche de los bastones largos”. Luego de ejercer la enseñanza en diversas universidades e instituciones privadas, con el retorno de la democracia en Argentina, Klimovsky volvió a la Universidad de Buenos Aires. En enero de 1984 fue nombrado Decano Normalizador de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, cargo en el que permaneció hasta diciembre de 1985. Simultáneamente, retornó a la Facultad de Filosofía y Letras como Profesor Titular de Filosofía de la Ciencia e integró la Comisión Nacional para la Desaparición de Personas (CONADEP) cuya labor tuvo gran trascendencia para la sociedad argentina. En 1995, ya jubilado, se lo nombró Profesor Emérito del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y allí continuó dando clases de manera ininterrumpida hasta el año 2004, esto es, hasta los 82 años de edad. Aunque su salud empezó a resentirse, todavía siguió participando en proyectos de investigación hasta fines de 2006, momento en que se retiró de la actividad pública.

La obra publicada de Klimovsky es tardía y fue escasa antes de la década de 1990, cuando empezaron a aparecer sus libros de carácter filosófico. Su primer trabajo importante, que representa a la vez su única contribución propiamente matemática, es el breve libro *Tres enunciados equivalentes al teorema de Zorn* (Buenos Aires, 1957), editado por la Facultad de Ciencias Exactas de la Universidad de Buenos Aires. Allí probó la existencia de nuevos equivalentes al axioma de elección, un resultado que tuvo importante repercusión internacional y que todavía hoy sigue siendo citado. Su primer artículo en una revista profesional de filosofía apareció recién en 1981 (“Tipos de base empírica”, *Análisis Filosófico*, **1**: 59-69). Hasta ese momento, la obra de Klimovsky se hallaba dispersa en una multitud de conferencias, actas de congresos y capítulos de libros. En 1994, cuando ya tenía 71 años, publicó su primer libro importante como autor: *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología* (Buenos Aires, A-Z Editora), que tuvo un inmediato éxito editorial y se reimprimió en numerosas ocasiones. Es una amplia obra introductoria a la filosofía general de la ciencia, producto de sus cursos universitarios, que se utilizó ampliamente como libro de texto. A este libro le siguieron *La inexplicable sociedad* (Buenos Aires, A-Z Editora, 1998), en colaboración con Cecilia Hidalgo, dedicado a la epistemología de las ciencias

sociales, y *Las desventuras del conocimiento matemático* (Buenos Aires, A-Z Editora, 2005), en colaboración con Guillermo Boido, dedicado a la filosofía de la matemática. Esta trilogía de obras muestra la amplitud de intereses intelectuales de Klimovsky. En verdad, cualquier tema podía despertar su curiosidad, ya que tenía una auténtica pasión por el conocimiento. Un ejemplo de ello es el psicoanálisis, al cual hizo aportes relevantes desde el punto de vista epistemológico y metodológico. Sus numerosos artículos y conferencias sobre esta disciplina aparecieron recopilados en dos volúmenes titulados genéricamente *Epistemología y psicoanálisis* (Buenos Aires, Ediciones Biebel, 2004). Todavía tuvo tiempo de cerrar su producción dictando su autobiografía, a la que llamó *Mis diversas existencias* (Buenos Aires, A-Z Editora, 2008). En ella reveló algunos aspectos poco conocidos de su personalidad, como su interés temprano por la música y hasta por el espiritismo, asunto en el que no creía, pero tampoco despreciaba.

Todos los que conocimos a Klimovsky, y pudimos escucharlo disertar en incontables cursos, conferencias y congresos, sentimos que lo mejor de su pensamiento no ha sido publicado. Sus tres obras sistemáticas, tardíamente editadas respecto del momento en que se las ofreció como cursos, son libros de texto de carácter introductorio, sumamente claro y didácticos, pero no constituyen tratados de tipo erudito o técnico. Algunas de sus conferencias más sofisticadas (lo recuerdo probando teoremas originales y sorprendentes) permanecen inéditas y, en muchos casos, no han sido grabadas. Klimovsky fue, ante todo, un maestro de la expresión oral y un docente de cualidades excepcionales. Su memoria prodigiosa le permitía dictar extensas clases y conferencias sin emplear papeles ni apuntes. Por esa razón, es probable que no haya dejado muchos escritos inéditos.

Klimovsky fue uno de los pocos intelectuales argentinos que gozó en vida de un amplio reconocimiento académico y social. Recibió varios doctorados *honoris causa* de diversas universidades nacionales, así como numerosos premios de instituciones privadas.

Los filósofos y académicos lo recordaremos siempre como pionero de los estudios de Lógica y Filosofía de la Ciencia en toda América Latina, y como maestro ejemplar de varias generaciones de filósofos en Argentina. En círculos mucho más amplios se lo recordará, además, por algunas de sus muchas virtudes: su inteli-

gencia penetrante, su firme creencia en la racionalidad y en el progreso científico y moral de los seres humanos, su compromiso con la democracia y su oposición a cualquier forma de autoritarismo, su defensa de la educación pública y de los derechos humanos.

Desde la RLF le rendimos también nuestro homenaje póstumo.

Alejandro Cassini

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Evanghelos A. Moutsopoulos, *Thought, culture, action. Studies in the theory of values and its Greek sources*. Academy of Athens, Center for Research on Greek Philosophy, Atenas, 2006, pp. 320.

Consagrada al análisis de los valores, esta selección de estudios de E. A. Moutsopoulos, miembro de la *Athens Academy of Sciences*, investiga de un modo completo y acabado el desarrollo histórico de los valores desde su origen en la antigüedad griega hasta la sociedad moderna y contemporánea. Para llevar a cabo su propósito, el autor reproduce en su obra la estructura del sistema de los valores tal como él la entiende. Así, bajo el supuesto de que dicho sistema opera en tres campos –el pensamiento, la cultura y la acción–, nos presenta su análisis dividido en tres secciones, cada una de las cuales no sólo se corresponde con una perspectiva diferente de análisis, sino que además posee un recorrido histórico propio.

En la primera parte, se consideran los valores desde un punto de vista epistemológico. Allí se hace un recorrido por las figuras de Platón, Aristóteles, Teofrasto y Galileo, entre otros, intentando poner de manifiesto que el *kairós* es una creación intencional de la conciencia humana que significa mucho más que el "momento oportuno", el tiempo cualitativo de la ocasión. Es el momento decisivo, crucial, en tanto momento único de decisión y acción, que debe ser analizado de modo dinámico, intentando poner de manifiesto ese momento preciso que marcaría la transición desde la deficiencia al exceso, de modo de alcanzar el estado óptimo de equilibrio.

En la segunda parte, en la que se analiza los valores desde una perspectiva cultural, Moutsopoulos lleva a cabo un recorrido que intenta reproducir y explicar el proceso por el cual se produce la modificación y generación de sistemas de valoraciones culturales. Así, se parte de la premisa de que los valores culturales sufren constantes modificaciones, productos de un proceso dialéctico que oscila y se desarrolla entre la diversidad y la unidad de los mismos, mostrando, de esta manera, que la crisis de los valores (momento en el cual se produce una cambio radical de modelos tradicionales), son seguidas por momentos de integración de los mismos.

No obstante, este proceso dialéctico-histórico no es el único por

el cual se van estableciendo los valores. La tercera parte, dedicada al aspecto práctico, explica el otro proceso que los constituye. En este punto el autor se refiere a la "dialéctica axiológica" de los valores, un proceso caracterizado por dos fases, "irradiación" y "proyección", que da cuenta de la relación recíproca entre los valores y el ser humano. Según Moutsopoulos, este proceso es de suyo equivalente a lo que los pensadores griegos llamaron *pericrônesis,* movimiento de la conciencia hacia los valores, experimentado como un movimiento de los valores hacia la conciencia: una vez que el ser humano es atraído por ellos, los modifica con su *praxis*, al tiempo que modifica el sistema mismo en una realidad actual e histórica.

¿Son los valores entidades en sí, completas y acabadas, o claman por su propia realización? En otras palabras, ¿son los valores entidades universales a las cuales pueden o no ajustarse las situaciones particulares, o más bien la situación particular es el modelo, que al generalizarse universalmente refleja esa "kairicidad" universal en un *kairós* concreto? Esta es la pregunta que oficia de hilo conductor a lo largo de todo el estudio y cuya solución supera la mera alternativa. Por su rechazo a todo tipo de subjetivismo y objetivismo, el autor adopta una solución que favorece el proceso de objetivación de los valores, que estando proyectados ("proyección") en un campo de objetividad, ejercen un tipo de irradiación autónoma sobre el conocimiento humano ("irradiación"), el cual es, a su vez, atraído por ellos. Asimismo, las disposiciones *"kairíticas"* del ser humano –el autor se ha dedicado extensamente a este tópico, cf. p.e. su *Phenomelogy of Values*)– resisten el determinismo temporal y lo sustituyen por una realidad que, si bien más rigurosa, también es más libre en la medida en que procede de una intencionalidad liberada de todo conformismo objetivo.

En conjunto, a lo largo de su análisis el autor demuestra buen dominio de las fuentes sobre las que ha basado su estudio. El recorrido histórico es amplio, Moutsopoulos se desplaza desde autores como Platón y Aristóteles hasta Galileo, sin olvidar figuras como Teofrasto, Proclo y Plotino, armonizando los aportes de cada uno en una interpretación propia y original. Por todo ello, creemos que la lectura de este libro resultará edificante para el estudio de la génesis de los valores, particularmente para quienes estén interesados en el tratamiento del *kairós*. No sólo porque su valor erudito en sí lo amerita, sino también porque Moutsopoulos se ha dedicado largamente a esta temática. Diversos trabajos publicados en los últimos años *(L'univers des valeurs, univers de l'homme. Recherches axiologiques, 2005; Structure, présence et fonctions du kairos chez Proclus, 2003; Variations sur le thème du kairos. De Socrate à Denys, 2002,* entre otros) testimonian su dominio de la cuestión y hacen de este texto un trabajo

valioso y recomendable para explorar estas temáticas. En suma, una lúcida reflexión sobre el concepto de *kairós* que pone de manifiesto la sólida preparación filosófica y académica del autor.

Julián Macías
Universidad de Buenos Aires

Wilfried Kühn, *Quel savoir après le scepticisme? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*, Paris, Vrin, 2009, 471 pp.

La teoría del intelecto, sin duda uno de los puntos centrales del sistema metafísico de Plotino, es también el pilar fundamental para el establecimiento de una novedosa concepción del saber. *Quel savoir après le scepticisme?* es la pregunta que oficia de punto de partida y que, a lo largo de estas páginas, guía la reflexión de Kühn sobre la epistemología plotiniana.

A diferencia de la visión más corriente que considera a Plotino sobre todo como un metafísico, el autor nos propone un análisis de la teoría plotiniana del saber considerada a la luz de toda una tradición epistemológica que se remonta a Parménides, y que tiene entre sus representantes más eximios a Platón, Aristóteles y los estoicos, y entre sus adversarios más temibles, a Protágoras y especialmente a los escépticos. En efecto, en este extenso y prolijo libro Kühn no sólo nos presenta la propia concepción de Plotino sino que además se ocupa de contextualizarla para mostrar, de este modo, cómo su doctrina del intelecto puede ser vista como un intento de escapar a la crítica escéptica que ha puesto en jaque los desarrollos epistemológicos precedentes. Esto, según el autor, explica la gran innovación plotiniana, que consiste fundamentalmente en la identificación del saber objetivo con el conocimiento de sí y, por lo tanto, en la reducción de todo saber a un tipo de conocimiento autorreferencial.

Para el análisis de la epistemología de Plotino, Kühn toma como hilo conductor el capítulo 5 del tratado V 3 [49], si bien a lo largo de la obra también hace referencia a otros pasajes de las *Enéadas*. Puesto que dicho capítulo puede dividirse en tres secciones, esa tripartición se refleja en la parte central del libro, que se presenta articulada en tres partes. A su vez, la cuarta parte está dedicada a desarrollar las concepciones sobre el conocimiento de sí que establecieron algunos predecesores de Plotino –Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, y los estoicos y académicos– que, a diferencia de él, no identificaron el conocimiento objetivo con el conocimiento de sí, razón por la cual el autor considera fructífero interrogarse acerca del vínculo que establecieron entre uno y otro.

En la introducción, Kühn pone en claro qué entiende por "epistemología plotiniana" y establece el método interpretativo a utilizar, que consiste principalmente en evaluar la racionalidad de la argumentación plotiniana a la vez que sus límites, sin intentar hallar una sistematicidad absoluta en el pensamiento del filósofo. Asimismo, el autor se ocupa de examinar la crítica escéptica realizada por Sexto Empírico a la noción de conocimiento de sí, atendiendo a que Plotino parece aludir indirectamente a ella en el texto que será analizado en los capítulos subsiguientes.

La primera parte del libro se ocupa del análisis de la primera sección del capítulo 5 (V3 [49], 5, 1-17). Luego de ubicar este capítulo en el contexto general del tratado, Kühn analiza estas líneas como un intento de explicar el conocimiento de sí a partir de una división en partes del intelecto, es decir, del sujeto de conocimiento, para que pueda ser a la vez su propio objeto. Dicha tesis es propuesta por Sexto Empírico para resolver el problema de la aparente imposibilidad del conocimiento de sí a partir de la idea aristotélica según la cual el saber es una relación entre un sujeto y un objeto y, por lo tanto, entre entidades diferentes. Plotino, por su parte, se opondrá a esta concepción sosteniendo la identidad de sujeto y objeto en el conocimiento de sí. A propósito de esta noción fundamental el autor discute la identificación que Plotino realiza entre el intelecto –que es donde propiamente se da el auto-conocimiento en tanto éste se conoce como conociendo– y la intelección, identificación primordial por la cual el intelecto se constituye pero que parecería producirse por una vía discursiva ("yo soy la intelección") y, por lo tanto, contradecir aquellos pasajes en los que Plotino considera a la intelección como una intuición.

En la segunda parte del libro, dedicada a la indagación de la segunda sección del capítulo 5 (V3 [49], 5, 17-31), el eje de la discusión se desplaza del conocimiento de sí hacia el conocimiento objetivo para justificar la pretensión del pensamiento intelectivo de ser verdadero mediante la identificación entre el acto de conocimiento y su objeto, es decir, los seres. Plotino, al negar la separación entre sujeto y objeto, se opone a una premisa común tanto a los escépticos como a los dogmáticos. Ante la aparente paradoja que implica una identificación tal, Kühn se propone investigar la racionalidad de la epistemología plotiniana comparando diferentes versiones y justificaciones de la tesis en cuestión. Por una parte, pone en evidencia que ella reposa sobre una noción de verdad de cuño platónico según la cual ser verdadero significa ser auténtico, y que se distingue, por lo tanto, de la concepción aristotélica de la verdad que se da en el pensamiento y en el enunciado. Por otra parte, apoyándose en argumentos desarrollados en los dos primeros capítulos del tratado V 5 [32], el autor

señala que esta nueva concepción del conocimiento podría satisfacer el criterio escéptico de la claridad: si el intelecto es claro para sí mismo y el objeto se identifica con el intelecto, el objeto, es decir el ser, es claro para el intelecto.

La tercera parte del libro analiza la última parte del capítulo 5 (V3 [49], 5, 31-48), en la que Plotino identifica el conocimiento objetivo con el conocimiento de sí mediante la identificación entre intelecto, intelección y objeto inteligible. Según Kühn, dicha identificación se basa en la utilización plotiniana de la idea aristotélica según la cual el conocimiento es la realización (*enérgeia*) tanto del intelecto como de su objeto y, en este segundo sentido (siguiendo al *Sofista* de Platón), la actividad inteligente que tiene por sujeto la forma inteligible. Por lo tanto, el sujeto de la actividad inteligente se conoce, por un lado, como intelecto cognoscente, pero también como forma inteligible. La identificación de estos dos aspectos es problemática a los ojos del autor puesto que responden a dos concepciones no sintetizables: la del intelecto divino según Aristóteles y la desarrollada por Platón en el *Sofista*. Kühn también llama agudamente la atención sobre la ausencia a lo largo de las *Enéadas* de la pregunta qué es el conocimiento, lo cual explicaría la equivocidad del verbo "conocer" que es utilizado por Plotino también en el sentido de una actividad no intencional sino puramente inmanente, como la de la vida. Esta ausencia, según el autor, sería la fuente de las dificultades en la tentativa plotiniana de fundar una epistemología sobre un conocimiento de sí que sea al mismo tiempo conocimiento de los objetos inteligibles.

La parte final del trabajo está dedicada a la concepción sobre conocimiento de sí desarrollada por algunos predecesores de Plotino. Respecto de Aristóteles, Kühn se ocupa, en primer lugar, del autoconocimiento divino (*Met.* XII 9, 1047b 15-35), que, según su posición, no conoce otra cosa más que su propio conocimiento, y, en segundo lugar, del auto-conocimiento en el hombre, que se da sólo en la medida en que conoce otra cosa. El autor distingue diferentes versiones de esta concepción entre las cuales una significa que el hombre se conoce como conocedor de otros objetos y, en este sentido, afirma que se podría ver aquí una alternativa a la identificación plotiniana del conocimiento autorreferencial y objetivo. Por su parte, la concepción de Alejandro de Afrodisia asigna al conocimiento objetivo el papel principal: en el caso del hombre, este conocimiento implica el conocimiento de sí pero sólo en el caso del filósofo, quien lograría el conocimiento de sí como fruto del conocimiento de un objeto cualquiera. En el caso del auto-conocimiento divino, su concepción se apoya sobre la idea que este objeto inteligible perfecto que es dios requiere ser conocido por ese intelecto perfecto que es dios mismo. Por último, los estoicos desarrolla-

ron una concepción del conocimiento basada en la noción de representación (*phantasía*). Si, como Kühn se pregunta, la representación se indica a sí misma *como* representación e indica el objeto que la causa *como* siendo su causa, entonces podría pensarse que estamos en presencia de una noción de representación que articula la correlación entre conocimiento de sí y conocimiento objetivo.

El libro se cierra con unas breves conclusiones en las que se retoman los problemas centrales respecto del conocimiento y se los pone en una perspectiva histórica. Finalmente se incluye una lista de la bibliografía citada a lo largo del trabajo e índices de nombres propios y de los textos citados tanto de las *Enéadas* cuanto de obras de otros autores a los que se hizo referencia.

Como puede observarse a través de este rápido recorrido por los puntos centrales que aborda esta investigación, Kühn no sólo nos ofrece un análisis exhaustivo del pensamiento epistemológico plotiniano y su vinculación con la tradición filosófica en la cual está inserto, sino que se compromete con un procedimiento interpretativo en general ausente en la exégesis de la obra plotiniana: evaluar los argumentos ofrecidos determinando bajo qué supuestos y hasta qué punto son conclusivos, en qué medida representan un avance respecto de los desarrollos previos y cuáles son sus límites. Cabe destacar que esta labor está sustentada en una minuciosa reconstrucción analítica de los contenidos argumentativos presentes en los textos seleccionados, tanto en el caso de Plotino como en el de sus predecesores, lo cual garantiza la pertinencia de dicha evaluación. Por otra parte, al no comprometerse con la hipótesis de la sistematicidad, Kühn se preocupa especialmente por detectar los diferentes intereses teóricos que subyacen a las distintas aproximaciones plotinianas a un mismo tema y que están vinculados a los debates que Plotino mantiene con diversas tradiciones filosóficas. Para quienes sí buscamos y pretendemos hallar una suerte de sistema en el pensamiento de Plotino, estas reflexiones sin duda constituyen un desafío digno de ser enfrentado.

Gabriela Müller
*Universidad de Buenos Aires –
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas*

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

VOLUMEN XXXV AÑO 2009

SUMARIO DEL VOLUMEN

ARTÍCULOS

M. D. Boeri, Causa sinéctica y actividad neumática en el estoicismo..... 5
D. O. Scheck, Lo sublime en la modernidad. De la retórica a la ética 35
D. Leserre, El lugar de la gramática en la filosofía crítica de Kant.......... 85
F. Abadi, El concepto de crítica de arte en la obra temprana de Walter Benjamin 113
P. Castelli, Lo que Descartes le podría haber dicho a Jaegwon Kim....... 145

ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO DE HEGEL: NUEVAS EXPLORACIONES

Editor Responsable
Daniel Brauer

ARTÍCULOS

Rolf-Peter Horstman, La contradicción en Hegel........ 189
K. Vieweg, La fuerza suave sobre las imágenes. La concepción filosófica de Hegel de la imaginación........ 207
L. M. de la Maza, El sentido del reconocimiento en Hegel 227
D. Perinetti, Inferencia y racionalidad en Hegel........ 253
D. Brauer, La contradicción de la razón consigo misma........ 287
H. O. Arrese Igor, La crítica de Hegel a la teoría fichteana de la soberanía popular 307
H. Ferreiro, Reconstrucción del sistema de la voluntad en la filosofía de Hegel........ 331

ESTUDIO CRÍTICO

A. Jiménez Colodrero, El liberalismo autoritario hegeliano o Hegel entre Hobbes y Schmitt 363

DISCUSIÓN

J. Martin, ¿Es factible expresar la *durée* bergsoniana? 163

CRÓNICAS

A. Cassini, Mario Bunge: Siete décadas con la filosofía 387
A. Cassini, Gregorio Klimovsky (1922-2009) 389

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

C. Jáuregui, *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de I Kant* (I. P. Beade) 175
W. Kühn, *Quel savoir après le scepticisme? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi* (G. Müller) 395
E. A. Moutsopoulos, *Thought, culture, action. Studies in the theory of values and its Greek sources* (J. Macías) 393
M. Pimienta Marques, *Platâo, Pensador da diferença. Uma leitura do Sofista* (D. González) 171
E. Sosa, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge* (E. Cresto) 177

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los consultores de la RLF.
2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués, por E-mail o en un DK de 3.5" HD limpio de todo archivo que no sea el trabajo para la RLF, con etiqueta con los siguientes datos: nombre y apellido del autor, nombre del trabajo, nombre del archivo y programa utilizado. Sería recomendable agregar en el DK un conteo de palabras que incluya referencias y notas. Adjuntar dos copias en papel (que no deben diferir con el DK) a doble espacio, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas. La RLF, ha adoptado el arbitraje anónimo, por lo tanto la identidad del autor deberá aparecer únicamente en una página separada.
3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los estudios críticos las 6.000; las notas las 5.000; los trabajos de discusión las 3.000 y los comentarios bibliográficos las 1.000. El número máximo de palabras incluye textos, notas y referencias. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.
Los autores de artículos, notas, trabajos de discusión y estudios críticos deberán enviar dos resúmenes, uno en español y otro en inglés, cuya extensión, en cada caso, no supere las 120 palabras. Cada uno de ellos deberá incluír al final entre 3 y 5 palabras clave, en los respectivos idiomas. También deberán adjuntar un currículum actualizado que no exceda las 100 palabras. Los resúmenes, palabras clave y currículum se agregarán a los trabajos de cada colaborador en el mismo archivo.
4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los trabajos hayan sido aprobados por el Comité de redacción.
5. La cita de obra seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (bastardilla); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editora; (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc., si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (bastardilla); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.
6. La RLF publica artículos y notas de filósofos iberoamericanos, a excepción de contribuciones a reuniones, coloquios, etc. que hayan sido organizados o que sean de interés para el CIF. La colaboración de filósofos de otras procedencias serán bienvenidas en las secciones de Discusión, Estudio crítico, Comentarios bibliográficos, Actualidad filosófica y Crónicas.
7. Los trabajos presentados deben ser inéditos. Después de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de redacción de la RLF.
8. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista y 5 separatas de sus artículos o contribuciones. Además podrán adquirir a precio de costo hasta 15 separatas.
9. La RLF se reserva el derecho de publicar en su página de Internet (www.rlf-cif.org.ar) las colaboraciones aparecidas en la revista en papel.